



**FERNANDO  
MÚGICA**

**LA PROFESIÓN: ENCLAVE ÉTICO  
DE LA MODERNA SOCIEDAD DIFERENCIADA**

**C U A D E R N O S**

**EMPRESA Y HUMANISMO**

I N S T I T U T O

**71**

## INDICE

---

I. Planteamiento de la cuestión, del espíritu del capitalismo al capitalismo sin espíritu.

II. La afinidad entre la conducta capitalista y la ética profesional del ascetismo religioso.

1. La cuestión de la afinidad, la búsqueda de una "causalidad significativa".

2. La profesión y la racionalización de la vida ética.

3. La pérdida del equilibrio: el proceso de diferenciación social.

4. Utilitarismo y ética profesional: un modelo de "cambio de significado".

III. Un término de comparación luminoso: E. Durkheim.

1. La diferenciación del mundo moderno, como punto de partida

2. La anomia, una patología de la diferenciación social. El culto al individuo.

3. ¿Cómo se generan las reglas sociales? De las funciones a las reglas.

4. La vertebración profesional de las sociedades diferenciadas.

4.1. Antecedentes de la cuestión en la primera edición.

4.2. Funcionalidad, normatividad y grupo profesional.

4.3. El grupo social como instrumento integrador. La aportación teórica de "El Suicidio".

4.4. Grupo profesional y reglamentación moral.

IV. Conclusión: ética de la profesión y espíritu empresarial.

NOTA BIOGRÁFICA

## INTRODUCCIÓN

Las actuales discusiones sobre la ética del capitalismo, el futuro del capitalismo, el papel de la empresa en la economía de mercado, las teorías de la organización, el concepto de empresario y su función social o la ética empresarial, vienen configuradas interna y externamente por tradiciones de pensamiento. Dada la indudable relevancia de los ejemplos aducidos, sería insólito trivializar las grandes tradiciones de las que dependen. Así, por ejemplo, ¿cómo cabría obviar la tradición utilitarista que recorre el pensamiento occidental desde el siglo XVIII hasta nuestros días y que, adoptando ciertamente formas distintas y sometiéndose a un ejercicio continuo de revisión y autocritica, se extiende a campos tan diversos como la ética, la economía, la política social, etc... ? ¿O qué decir del caso del conductismo que, como una vía media entre el positivismo y el pragmatismo, impregna decisivamente el pensamiento norteamericano en todo lo referente a la psicología, el comportamiento humano en las organizaciones, los modelos cognitivos que fundan la acción humana, o la teoría de las motivaciones humanas, por poner únicamente unos ejemplos?

La reflexión sobre los grandes debates contemporáneos a la luz de las tradiciones intelectuales

que los sustentan, no es mera arqueología o simple ejercicio -más o menos erudito- de la memoria histórica. Hay un tipo de memoria histórica orientada o abierta al futuro que contribuye intrínsecamente a estimular la imaginación proyectiva. Es a este tipo de memoria al que deseo apelar.

Esto es lo que pretendo al fijar mi atención en un capítulo crucial en la formación de las ciencias sociales tal como hoy las conocemos. Ese capítulo incluye un tiempo y un escenario. El escenario es centroeuropeo -Alemania y Austria, sobre todo, pero no exclusivamente- y para la cuestión del tiempo podríamos adoptar, como simples puntos de referencia, dos fechas: 1883 (año en que comienza el *Methodenstreit* -conflicto de métodos-, un decisivo debate histórico sobre el modo apropiado de cultivar la ciencia económica) y 1920 (año de la muerte de Max Weber en Munich). Podríamos hablar también de unos protagonistas. Es forzoso mencionar algunos, aun sabiendo que hay más que los que aquí se mencionan: C. Menger, W. Roscher, G. von Schmoller, E. von Böhn- Bawerk, F. von Wieser, M. Weber, W. Sombart, G. Simmel, W. Windelband, H. Rickert, E. Troeltsch, L. Brentano, etc...

No sería lógico desconocer el monumental esfuerzo intelectual que numerosos estudiosos



de la economía, la historia de la economía, la metodología de las ciencias sociales, la sociología, la filosofía social y la ética llevaron a cabo en ese período tan fecundo de la vida intelectual europea. Si hubiera que elegir una cuestión-madre o eje temático que aglutinaba sus esfuerzos e intereses, la elección recaería, en mi opinión, en la *cuestión del valor*<sup>1</sup>.

El modo de abordar esta cuestión puede parecer sorprendente por su extraordinaria amplitud y complejidad, pero encaja muy bien con el espíritu de la época. Podemos intentar desglosarlo -esquemáticamente- en unas cuantas tesis, sin ánimo, por supuesto, de agotar la indudable complejidad de lo que estamos tratando:

1. El pensamiento centroeuropeo se propone encontrar una *comprensión histórica de la Modernidad*.

2. De acuerdo con dicho objetivo, el proceso histórico al que todos vuelven su mirada es el nacimiento, auge, desarrollo y consolidación del capitalismo. ¿Por qué el capitalismo?

3. Creo que una respuesta plausible es ésta: porque el capitalismo representa o expresa los valores de la modernidad. En el capitalismo, la economía se autonomiza de las demás esferas de la vida social y en semejante proceso se

manifiesta la evolución del espíritu europeo hacia el *individualismo*, el *subjetivismo* y la *racionalización*.

Como indica P. Koslowski, «en efecto, este proceso está firmemente unido a la historia de la libertad en la cultura occidental. Individualismo significa la liberación del hombre de las limitaciones impuestas por la posición social heredada y las normas sociales y religiosas. Este proceso implica una diferenciación entre el individuo y la sociedad, que el primero percibe simultáneamente como liberación y enajenación. Es señal del desarrollo hacia el subjetivismo. El sí mismo, el yo, no el grupo, se hace responsable de sus acciones y su posición social. El individualismo occidental se basa en esta evolución del status al contrato y de la adscripción al logro»<sup>2</sup>.

Tal como ha descrito admirablemente Weber, los dos procesos que acabamos de enunciar están unidos al de racionalización. Según Weber, el proceso de racionalización asume formas inusitadamente variadas y la historia de dicho proceso nos muestra un desarrollo que no sigue en absoluto líneas paralelas en los diversos ámbitos de la vida. Con todo, el interés de Weber se decanta claramente por analizar el tipo de racionalidad que se introduce en el ámbito de la economía y en el

de las organizaciones, especialmente de las burocracias. A este tipo de racionalidad, él la denomina racionalidad formal, y considera que su presencia en Occidente está vinculada necesariamente a la industrialización. «La forma objetiva, institucionalizada y supraindividual es común a la racionalidad del capitalismo industrial, el derecho formalista y la burocracia administrativa; en cada esfera, la racionalización se incorpora a la estructura social y los individuos la encaran como algo externo a ellos»<sup>3</sup>.

En *Economía y Sociedad* describe el capitalismo y las formas organizativas de carácter burocrático como *dos grandes fuerzas racionalizadoras*. Con todo, la racionalidad formal (o como también dice Weber “racionalidad con arreglo a fines”) no es una racionalidad originaria, sino derivada. Me explico, la racionalidad formal es antecedida por otro tipo, que Weber llama “racionalidad con arreglo a valor” o, también, racionalidad sustantiva.

La acción racional con arreglo a valores se orienta por fines en el contexto de un sistema de valores dado, el que sea. Así, resulta racional que la viuda hindú se deje quemar viva en la pira funeraria del cadáver de su esposo, o que el capitán de barco se vaya -por quedarse el último- al fondo del mar con su

navío, o que un consumidor deseche un jersey en perfecto estado de uso porque esta temporada ya no se lleva determinado color. Cada una de estas conductas resulta racional *de acuerdo con* el sistema de valores imperante en una determinada cultura.

Aunque la unidad del discurso corra el peligro de perderse, resulta forzoso introducir ya en el relato una mención a la *teoría subjetiva del valor*. Evidentemente estamos en un terreno afín a la racionalidad sustantiva de la que habla Weber.

Hoy sabemos que, si bien Weber se formó en el espíritu de la escuela histórica alemana de economía, pronto comenzó a distanciarse de los presupuestos metodológicos de ésta y se acercó cada vez más a las tesis de la Escuela Austriaca de Economía. Muchos y destacados son los puntos de coincidencia: la comprensión subjetiva de la acción y del valor, el individualismo metodológico y un enfoque perpectivista o culturalista de las preferencias, apreciaciones y necesidades del individuo, que complete su simple fundamentación psicológica.

La orientación subjetiva en la teoría del valor era muy afín y congeniaba bien con la sociología comprensiva de Weber: lo mismo sucedía, por cierto, en el caso de Simmel. Su imponente obra —*Filosofía del Dinero*— es



deudora en no pocos aspectos de las aportaciones de Menger y Böhn-Bawerk.

Esta orientación permitía afrontar el gran tema de la época -el capitalismo- desde un nuevo enfoque: el de los actores sociales, los motivos de su acción, la comprensión que ellos tenían de los valores morales y normas culturales que guiaban su conducta. Para Weber este enfoque aportaba una teoría sociológica coherente de la formación del mundo moderno. Para la Escuela Austriaca significaba la posibilidad de fundamentar la filosofía política y económica liberal sobre una teoría de las ciencias humanas basada en la comprensión de la acción humana. Dicha comprensión se alejaba expresamente de la única teoría objetiva del valor que había conseguido un crédito intelectual ante la Economía Política: el utilitarismo. En la explicación subjetiva del valor, éste no será algo inherente a las cosas, sino ante todo el resultado de un acto de valoración o estimación por parte del actor individual.

Si ya la reducción utilitarista del bien a utilidad consagra en cierto modo la primacía del ámbito de la conciencia humana, la explicación subjetiva del valor termina por otorgar a ésta un peso decisivo en la constitución del valor. En su pelea con el objetivismo utilitarista, el

subjetivismo axiológico no podrá detener una tendencia acelerada al formalismo en el orden de los valores.

Ahora bien, la orientación subjetiva de las ciencias sociales encerraba grandes virtualidades. Una de ellas, y no la menor precisamente, consistía en su expreso deseo de plantear sobre una nueva base la relación entre economía, ética y política.

En este contexto hay que plantear otra vez - ¡una vez más!- la célebre, polémica, discutida y siempre inquietante tesis de Weber sobre el origen del capitalismo.

No me propongo ofrecer una nueva clave de lectura del libro. Tampoco quiero repetir una trivialidad ni insistir en cuestiones que caen de lleno en discusiones de expertos, muy técnicas y sofisticadas, pero que no se sabe muy bien adónde llevan. Deseo reflexionar sobre algunos aspectos de la tesis weberiana, con la mirada puesta en su posible relevancia para una teoría de la profesión empresarial. Acabo de usar un término —pro-fesión’-, que ha irrumpido en medio de un lenguaje dominado hasta ahora por las nociones de ‘acción’ y de ‘racionalización’. En efecto, sobre estas tres nociones intentaré centrar mi análisis de algunos textos weberianos. En suma, no desecho la idea de que, a partir de un objetivo

inicialmente modesto, podamos obtener resultados esclarecedores para:

a) el actual modo de plantear las relaciones entre ética y capitalismo.

b) una mejor comprensión de la teoría de la acción racional.

c) un planteamiento adecuado de la diferenciación social, proceso sin el cual difícilmente cabe entender nuestra actual situación.

Dos últimas observaciones: espero que la confrontación Weber-Durkeim respecto de la profesión sea esclarecedora de la argumentación y no entorpecedora. Su sentido, como se verá, es comprender un mismo proceso -la diferenciación social del mundo moderno- desde dos puntos de vista distintos, pero complementarios. Por tanto, si la incluyo aquí es fundamentalmente a título aclaratorio de una tesis y de una argumentación.

Y, finalmente, presentaré la tesis de este trabajo en la forma más escueta posible: el particular espíritu de la moderna práctica económica capitalista se encuentra en la metodización de la conducta, que al fin y al cabo es un tipo específico de racionalización de la acción humana; no basta por tanto con explicar el espíritu del capitalismo como un aspecto del proceso general de racionalización

de la vida humana. Es preciso «investigar de qué espíritu es hijo aquella forma concreta del pensamiento y la vida “racionales” que dio origen a la idea de “profesión” y a la dedicación abnegada (tan irracional, al parecer, desde el punto de vista del propio interés eudemonístico) al trabajo profesional, que era y sigue siendo uno de los elementos característicos de nuestra civilización capitalista. Este elemento irracional que se esconde en este y en todo concepto de «profesión» es precisamente lo que nos interesa»<sup>4</sup>.

### I. Planteamiento de la cuestión: del espíritu del capitalismo al capitalismo sin espíritu

«Esta racionalización de la conducta en el mundo con fines ultramundanos fue el efecto de la concepción que el protestantismo ascético tuvo de la profesión.

Al renunciar al mundo, el ascetismo cristiano, que al principio huía del mundo y se refugiaba en la soledad, había logrado dominar el mundo desde los claustros; pero quedaba naturalmente intacto su carácter naturalmente despreocupado de la vida en el mundo. Ahora se produce el fenómeno con-



trario: se lanza al mercado de la vida, cierra las puertas de los claustros y se dedica a impregnar con su método esa vida, a la que transforma en vida racional en el mundo, pero no de este mundo ni para este mundo» 5.

Los dos textos weberianos citados hasta ahora contienen lo esencial de la reflexión weberiana sobre el concepto de profesión. Si la construcción del libro y, sobre todo, la compleja argumentación no fueran tan laberínticas, una comprensión adecuada de dichos textos debería haber bastado para detectar que el enclave del libro es la noción de *profesión*, como la forma típicamente moderna de racionalizar la conducta ética. Es cierto que en el libro no faltan indicaciones bien concretas del propio Weber acerca de cuál es el objetivo que busca: «la investigación ha de concretarse a establecer si han existido y en qué puntos, “afinidades electivas” entre ciertas modalidades de la fe religiosa y la ética profesional» 6. Pero no es menos cierto también que la presencia e insistencia en otros conceptos ha propiciado una amplia discusión prácticamente desde que *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* se publicó en forma de artículos en 1904/1905. En especial, dos son los conceptos causantes de múltiples malentendidos acerca del argumento central: el con-

cepto de ‘espíritu del capitalismo’ y el de ‘racionalización’.

Detenernos por un instante en el primero de los dos puede ser muy útil de cara a la clarificación que aquí se busca, y que no es otra que llegar a entender hasta sus últimas consecuencias esos dos textos weberianos.

Una formidable paradoja recorre el célebre libro de Weber que estamos comentando. Según él, la característica distintiva del moderno capitalismo occidental es que posee un espíritu, pero a la vez afirma que el capitalismo puede funcionar —y funciona, de hecho— al margen de dicho espíritu.

Weber convive pacíficamente con semejante paradoja, incrustada además en el corazón de su obra, aunque el lector de ésta pase sin solución de continuidad, de la perplejidad a la irritación. Lo he experimentado muchas veces con mis alumnos. Que Weber es consciente de que existe el capitalismo sin espíritu, lo prueban no sólo las celeberrimas páginas conclusivas (la metáfora del estuche que se ha quedado vacío de espíritu); aparece también de un modo nítido en las primeras páginas del capítulo titulado “El espíritu del capitalismo”: «Aquella idea peculiar -tan corriente hoy y tan incomprensible en sí misma- del deber profesional, de una obligación que debe sentir el



individuo y siente de hecho ante el contenido de su actividad «profesional» (...) es la más característica de la «ética social» de la civilización capitalista, para la que posee, en cierto sentido, una significación constitutiva. No se piense, por eso, que es un fruto del actual capitalismo; también se la puede encontrar en el pasado, como veremos. Todavía menos debe decirse, naturalmente, que, en el capitalismo actual, la apropiación subjetiva de estas máximas éticas por los empresarios o los trabajadores de las modernas empresas capitalistas sea una condición de su existencia. El orden económico capitalista actual es como un cosmos extraordinario en el que el individuo nace y al que, al menos en cuanto individuo, le es dado como un edificio prácticamente irreformable, en el que ha de vivir, y al que impone las normas de su comportamiento económico, en cuanto que se halla implicado en la trama de la economía»<sup>7</sup>.

De este importante texto quisiera destacar, al menos, dos ideas. En primer lugar, la civilización capitalista encierra un significado o sentido constitutivo. En Weber, hablar de 'significado' equivale a hablar de 'orientación de valor' o 'relación con el valor'. A su vez, al hablar de 'civilización' se está haciendo una referencia a la historia universal de la cultura.

Así pues, desde el punto de vista de la historia universal de la cultura, el capitalismo es -originariamente- un *entramado de sentido* en torno a la conducta profesional y al deber ético que dicha conducta implica. No obstante, este complejo entramado de sentido que reclama la apropiación subjetiva de sus máximas éticas por parte de los actores sociales, tiene el poder de convertirse en un cosmos puramente objetivo, que constituye su propia trama de sentido, su propia lógica, esta vez totalmente objetual, y que además la impone a los sujetos que intervienen en la trama aludida.

Vinculada a esta primera idea, hay una segunda que supone sacar a la luz un implícito: la diferenciación entre valores y normas. El ejercicio de una actividad humana implica siempre una determinada regulación. Dicha regulación es una forma de racionalización de la conducta. Que la conducta en cuestión incluya un elemento irracional no impide en absoluto que sea susceptible de racionalización.

Weber entiende la religión, ante todo, como un poder vital capaz de reglamentar la vida ética del creyente y como un elemento conformador, plástico, de las actitudes éticas, que da lugar a un determinado estilo vital, a un cierto

*habitus*. Ese poder se ejerce según un proceso que oscila entre dos polos: lo extraordinario (la irrupción del carisma, el apogeo del espíritu -el que sea-) y lo cotidiano (la rutinización, la tradición y la racionalización del carisma). En última instancia, esta polaridad se hace presente en toda la obra de Weber y constituye el dualismo decisivo de la historia: carisma y tradición, extracotidianidadcotidianidad.

Pues bien, en el momento de la plenitud subjetiva, de la irrupción del carisma, del apogeo del espíritu, la regulación ética de la vida del creyente se lleva a cabo por medio de una clara referencia a los valores religiosos, que están presentes y ejercen lo que Durkheim llamaría una fuerte *contrainte* moral.

Mediante un esfuerzo de abstracción, podríamos decir que Weber intenta pensar un momento o situación de equilibrio en que 'conducta' (con su correspondiente regulación), 'motivos psicológicos del actor' y 'valores sustantivos que orientan el vivir', constituyen una cierta unidad funcional indiferenciada o sistema, en el que la vivencia habitual (*habitus*) de los valores es la que produce y reproduce el componente normativo de la conducta. En última instancia, la indiferencia funcional afecta a los valores y a las normas. Desde este punto de vista una racionalidad

típica y puramente sustantiva sería aquella en la que la orientación psíquico-subjetiva al valor por parte del actor (o sea, la vivencia del valor) fuera tal que bastara para regular racionalmente la conducta. En dicha situación o momento, el valor y la norma resultarían funcionalmente indiferentes. Me explico: la orientación de valor y la vivencia de la norma constituirían, en el plano subjetivo de los motivos del obrar, un sistema indiferenciado.

Sin embargo, el equilibrio es inestable. Dicho con otras palabras: el sistema funciona, de hecho, *diferenciando* valores, motivos y normas. Lo sorprendente es que tal diferenciación no altera, *en su forma*, la conducta: basta que ésta se haya objetivado. ¿Qué quiere decir realmente esto? Si no entiendo mal a Weber, cuando él sostiene que la apropiación subjetiva de las máximas éticas ya no es una condición para la existencia del capitalismo, porque la actividad económica se ha objetivado, está diciendo realmente que la primitiva forma de la conducta subsiste -se diferencia y se autonomiza-, pero el espíritu que la animaba se ha secado, ha "volado". El poder de autonomización reposa en una posibilidad: que el componente normativo siga regulando la conducta, es decir, asegure la subsistencia de la forma, aunque vacía de espíritu.



En realidad, Weber construye dos modelos racionalizadores de la conducta humana: el primero se funda en la consonancia cognitiva, por utilizar la terminología propia de la psicología social; el segundo, describe la peculiar lógica de la disonancia. El modelo de consonancia describe la unidad de vida del creyente puritano temeroso de Dios, la cual se identifica con el *ethos* de la vida corriente, convertida en el centro mismo de lo que los clásicos llamaban la vida buena. La base documental de semejante modelo está constituida por la teología puritana del trabajo y de la familia, pues la vida productiva y familiar constituyen las modalidades básicas de afirmación de la vida corriente -lo que acabamos de llamar "la cotidianidad"-.

El modelo de disonancia describe una situación real, pero que no por serlo deja de plantear un severo interrogante al analista del mundo moderno: ¿es racional que el hombre profesional experimente todavía la idea de deber profesional, aunque ya no pueda ponerlo en relación con ciertos valores espirituales supremos? ¿No será que lo que otorgaba sentido a la conducta profesional se ha convertido en un sinsentido? No cabe duda que Weber se enfrenta a una disonancia. El tránsito de la consonancia a la disonancia se

entiende como el proceso en que se pierde una determinada unidad de vida de raíz e inspiración cristianas. Como efecto propio de esta pérdida, el hombre de profesión renuncia a interpretar el cumplimiento del deber profesional, ya sea porque no puede ponerlo en relación directa con valores espirituales, o bien porque lo experimenta subjetivamente como una simple coacción económica. El modelo de disonancia racionaliza, por tanto, una forma de conducta que alberga un elemento irracional. Dicho elemento es un residuo de una situación de consonancia, porque la consonancia cognitiva precede a la disonancia. Explicar el proceso por el que se transita de una a otra, constituye ahora un gran reto teórico, pero es menester devolver la situación actual al modelo de consonancia.

La clave del proceso es la diferenciación, en el ámbito de la conducta, de motivos, normas y valores. Ahora bien, hasta el momento todo este proceso lo hemos pensado en abstracto. La pregunta pertinente es si existe un fundamento textual suficiente para sostener que Weber realmente ha utilizado este esquema de comprensión de la conducta capitalista.



## II. La afinidad entre la conducta capitalista y la ética profesional del ascetismo religioso

### 1. La cuestión de la afinidad: la búsqueda de una "causalidad significativa"

El énfasis weberiano en los conceptos 'espíritu del capitalismo' y 'racionalización' ha provocado con harta frecuencia una cierta desorientación en los estudiosos y lectores de *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Es preciso volver a leer con detenimiento los objetivos que presiden el trabajo; en los últimos párrafos que cierran la primera parte del libro, Weber lo define «como una modesta aportación ilustrativa de cómo las "ideas" alcanzan eficiencia histórica»<sup>8</sup>. Como si fuera consciente de la gran generalidad de lo que acababa de afirmar, un poco después añade: «la investigación ha de concretarse a establecer si han existido, y en qué puntos, "afinidades electivas" entre ciertas modalidades de la fe religiosa y la ética profesional»<sup>9</sup>. Como se verá, esta precisión va a resultar decisiva.

Según Weber, sólo podemos hablar de moderno capitalismo, si en él hace acto de presencia la ética: la ética profesional. De ahí que Weber se cuide muy bien en señalar que el verdadero interés de las máximas ético-económicas de B. Franklin es el *ethos* que en ellas se expresa, pues ahí «no se enseña una simple técnica vital, sino una "ética" peculiar, cuya infracción constituye no sólo una estupidez, sino un olvido del deber; y obsérvese que esto es algo rigurosamente esencial»<sup>10</sup>.

La posición espiritual de Franklin presenta el carácter de una máxima ética de conducta. Y es en este sentido específico, sostiene Weber, «en el que usamos nosotros el concepto de "espíritu del capitalismo". Naturalmente: del moderno capitalismo. Es evidente que hablamos tan sólo del capitalismo europeo-occidental y americano. «Capitalismo» ha habido también en China, en la India, en Babilonia, en la Antigüedad y en la Edad Media; pero, como veremos, le faltaba precisamente el *ethos* característico del capitalismo moderno»<sup>11</sup>.

Como sostiene Gordon Marshall<sup>12</sup>, lo que Weber llama 'espíritu del capitalismo' es, por definición, causalmente significativo en la explicación del desarrollo que ha experimentado el moderno capitalismo, si y en la

medida en que está presente la ética en dicho espíritu. Ello nos lleva de inmediato del plano de los procesos objetivos al de la vida subjetiva. Efectuar este tránsito resulta imprescindible para entender la diferencia entre las posiciones de Weber y de Sombart, así como para comprender el concepto de 'causalidad significativa'.

Sombart había publicado en 1903 una obra monumental: *Der Moderne Kapitalismus*. Sus tesis tienen una amplia acogida en las notas que Weber pone a pie de página. Leyéndolas, cabe advertir que tanto uno como otro se han enfrentado expresamente a este problema: ¿de dónde procede la significación económica de las modernas formas capitalistas de economía? Los dos resaltaron los aspectos éticos del empresario capitalista, pero -según Weber-, en el razonamiento de Sombart «ello aparece como una consecuencia del capitalismo, mientras que nosotros partimos de la hipótesis contraria» **13**.

Como sucede en otras ocasiones, la forma de expresarse traiciona el verdadero pensamiento de Weber. Dando exactamente la vuelta a lo que, supuestamente, es el argumento central de Sombart, no sale lo que Weber quiere defender y tampoco logra entenderse su concepto de afinidad electiva. Por eso tenemos

que acudir a otros textos que puedan ser más esclarecedores.

A este respecto resultan cruciales las *Contra-críticas* (*Antikritiken*) que Weber dirige a las críticas de H. Karl Fischer y Félix Rachfahl. Constituye un mérito innegable de Wilhelm Hennis **14** haber comprendido el valor de ese debate intelectual para clarificar el problema central de la obra weberiana. No cabe duda de que las críticas ejercieron un papel positivo en orden a la clarificación conceptual de posibles equívocos y obligaron a Weber a precisar más y mejor su pensamiento. En este sentido, es una lástima que en la redacción de 1920, Weber recogiera únicamente la discusión con Sombart y L. Brentano, y no las polémicas que mantuvo con los otros dos críticos mencionados. Muchos de los equívocos que acucian la correcta comprensión del libro se habrían visto solventados, si Weber hubiera adoptado una postura diferente. Le habría bastado con recoger, total o parcialmente, las respuestas que dirigió a ambos críticos.

En las réplicas a Fischer (1907 y 1908), Weber tiene ocasión de destacar, frente a Sombart, que su planteamiento se propone desentrañar el triunfo del capitalismo en el alma humana como un *estilo ético de vida*. Obsérvese el tránsito al ámbito subjetivo de la conducta:



«Para mi *problemática* que se interesa en el origen de este “estilo de vida” ético que era intelectualmente adecuado al estadio económico del “capitalismo”, *representaba su victoria en el “alma” de los hombres (...)*» **15**. El problema no es exactamente el ascenso del capitalismo como un tipo de conducta económica, sino su triunfo en el plano subjetivo de la conducta como un estilo ético de vida, como una forma de conducirse moralmente, en suma, como una forma de conducta metódica.

El concepto de “adecuación espiritual” sintetiza el de “paralelismo formal” con el de “conexión significativa”. De acuerdo con ello, Weber aclara que es el espíritu de la conducta metódica el que se encuentra en una relación de adecuación histórico-cultural con las formas económicas. Y así, al referirse a la futura edición conjunta de los dos artículos que constituyen *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, y que tendría que esperar a 1920, afirma: «intentaré eliminar toda expresión que simplemente *pudiera* ser interpretada como la deducción de *formas* económicas a partir de motivos religiosos, lo cual nunca he afirmado, e intentaré en lo posible hacer ver *todavía* más claro que es el espíritu de una conducta de vida “metódica” el que debe ser “deducido”

de la “ascesis” en su nueva forma protestante, y que mantiene con las formas de economía únicamente una relación de “adecuación” (...)» **16**. La adecuación o afinidad no puede - rigurosamente hablando - ir más allá de la conexión de sentido entre la forma de la conducta metódica derivada de la ascesis calvinista y la forma de la conducta económica capitalista. La adecuación se establece entre forma y forma. Todo lo que cabe hacer a partir de ahí estriba en esclarecer la conexión de sentido. Weber es consciente de que ello no supone explicación causal propiamente dicha, sino mera causalidad significativa.

Ahora bien, en la edición de 1920 Weber no cambia la base conceptual y sigue hablando de “espíritu del capitalismo”, precisamente el concepto sobre el que había recaído la crítica de Rachfahl (enero de 1910). En el marco de las dos réplicas que Weber dirige a Rachfahl es donde se encuentran los textos más esclarecedores para el objetivo que perseguíamos: la relación entre motivos, valores y normas en el ámbito de la conducta humana.



## 2. La profesión y la racionalización de la vida ética

Como señala Hennis, en su primera réplica a Rachfahl Weber mantiene posiciones que eran conocidas: «hasta ahora he intentado hacer comprensible solamente un fenómeno de la *conducta* en sus (originarios) condicionamientos religiosos»<sup>17</sup>. A su vez, el espíritu del capitalismo aparece como un *habitus* o actitud capitalista<sup>18</sup>. La progresiva subjetivación del proyecto termina por desvelarse cuando Weber reconoce interesarse «por la faceta anímica (*seelisch*) del desarrollo económico moderno...», en la que se manifiestan «las grandes tensiones y conflictos internos del puritanismo entre 'profesión', 'vida' (como preferimos decir hoy) y 'ética', en una fase de equilibrio característico que no ha existido antes ni después con esas características. Y precisamente en un terreno en que las tradiciones de la Antigüedad y de la Edad Media señalaban otros caminos, y en donde vivimos en medio de tensiones renovadas que, más allá de la esfera por mí destacada, se convirtieron en problemas culturales de primer orden, como sólo los conoce nuestro mundo 'burgués'»<sup>19</sup>.

Tenemos ya un texto, realmente significativo, que nos permite explicar justificada-

mente el esquema de comprensión de la conducta capita-lista que, páginas atrás, habíamos pensado en términos puramente abstractos.

Lo que Weber destaca es que el puritanismo ascético contribuyó a crear *el alma del profesional*, un elemento que llega a ser constitutivo de un estilo de vida que estuvo a su vez en el origen del capitalismo moderno. El puritanismo ascético y su estilo de vida proporcionan un enclave -la profesión, el *habitus* profesional- que Weber describe *en términos temporales*: una fase de equilibrio característico entre las grandes tensiones internas que se dan entre profesión, ética y vida. Ese momento precede a otro -el actual-, que es vivido en medio de renovadas tensiones que crecen hasta convertirse en los grandes problemas culturales que acucian al mundo burgués.

Lo que el texto describe en realidad son dos situaciones típicas (y empleo el término en sentido weberiano): una, de equilibrio y otra, de pérdida de equilibrio producida por tensiones insalvables. En la primera, la *idea del deber profesional* propicia un equilibrio -curioso y problemático a la vez- entre los motivos psicológicos del actor (plano de la vida), las exigencias funcionales del papel (plano de la profesión) y los códigos normativos de conducta orientados por valores

(plano de la ética). Ese equilibrio sólo puede estar vinculado, sostiene Weber, a *la configuración de un estilo de vida* que determina esferas diferentes de la acción humana<sup>20</sup>, pero con la suficiente relación y coherencia entre sí como para asegurar una cierta unidad de vida y una cierta unidad cultural. El estilo de vida puritano confiere unidad y, al mismo tiempo, racionalidad al tipo de conducta económica capitalista. Ambos aspectos son relevantes desde nuestra tensa y hasta contradictoria situación cultural.

Recordemos de nuevo los dos puntos sobre los que pivotaba el planteamiento de la cuestión según los propios textos weberianos aducidos:

a) hay un elemento irracional que se esconde en el trabajo profesional, y sin el cual no termina de entenderse la actual configuración de la racionalidad económica.

b) este elemento irracional confiere sentido a partir de la racionalización de la conducta en el mundo con fines ultramundanos.

A la vista de lo que Weber ha explicado de su pensamiento, tanto en el libro, como en las respuestas a sus críticos, ¿cuál es su verdadero logro? En realidad, su logro ha consistido en establecer una *conexión significativa* entre un

determinado estilo de vida ético y el naciente capitalismo de la Edad Moderna «y sólo de éste»<sup>21</sup> ¿Y en qué consiste realmente semejante conexión significativa? En un modelo sociológico que “racionaliza” —da sentido— una irracionalidad<sup>22</sup>. En efecto, la sugestiva tesis weberiana consiste en defender que la actual racionalidad económica únicamente puede entenderse a partir de un tipo histórico de racionalidad ética que incluye un elemento de irracionalidad que termina por ser un componente normativo de la profesión.

El error de muchos críticos consiste en pensar que el libro de Weber aporta fundamentalmente una explicación histórica de un proceso histórico, cuando lo que Weber pretende es elaborar un modelo sociológico plausible de la conducta humana que establezca una secuencia de afinidad lógica entre la forma misional o vocacional de relacionarse el hombre con su “profesión”, y la abnegada, metódica y planificada forma de vida que —lógicamente— requiere el capitalismo moderno. Insisto: el modelo establece una afinidad *lógica* entre un *habitus* o *estilo de vida* (la ascético-calvinista) y un modo de conducta (la actividad económica capitalista). La mediación o, como se ha llamado aquí, *el enclave*, es una determinada forma —la vocacional— de relacio-



narse el hombre con su profesión. Creo que hemos venido a dar con el meollo de la cuestión: aquello sobre lo que reposa la fuerza argumental de la tesis weberiana. Si queremos entender la lógica del actual funcionamiento del capitalismo, tenemos que explicar la lógica de su formación.

Según la forma vocacional de relación, el hombre refiere los motivos de su conducta a un conjunto de valores ultramundanos, y la rige según un elenco de normas que tienen como efecto metodizar —sistematizar y planificar— su estilo de vida. Es éste un momento de equilibrio que, como hemos visto, Weber da por definitivamente perdido.

Insisto en que Weber entiende en términos temporales un estado —el de equilibrio—, por lo que habla de momento o fase; pero no olvidemos que el problema viene definido ante todo, desde un punto de vista lógico, en términos de *equilibrio*. La razón me parece evidente. Weber define el capitalismo por la existencia de empresas que tienen como objetivo obtener el máximo de ganancia a través de la organización del trabajo y la producción. Ahora bien, ésta no deja de ser una definición objetiva. Lo que singulariza el moderno capitalismo occidental es algo de índole subjetiva: la conjunción y, sobre todo, el equilibrio entre

el deseo de ganancia y la disciplina racional, entre el ansia de adquirir y la renuncia a gozar la inmediatez de lo adquirido para volver a invertir de nuevo, de forma que el goce quede diferido o postergado en el tiempo. Esta dimensión no eudemonística, es decir, ascética, que está imbricada en el espíritu capitalista, se identifica con el dominio de sí, o, si se quiere, con la moderación racional de los impulsos irracionales.

Lo que define el problema es, pues, el equilibrio entre deseo y razón, entre irracionalidad y racionalidad. La relación vocacional entre el hombre y su profesión no deja de ser la estabilización o institucionalización de un equilibrio problemático. De acuerdo con semejante institucionalización, lo que se estabiliza es la relación: motivos subjetivos de la acción —función (trabajo profesional) reglas (que rigen el desempeño de la función) —y valores (transcendentes que orientan la conducta de los actores). El resultado no es otro que una eficaz y metódica conducta intramundana con una orientación y motivación supramundana. En páginas anteriores, he descrito semejante relación estabilizada como una situación de indiferencia.

Es cierto que *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* representa un notable



esfuerzo de erudición histórica por mostrar el fundamento histó-rico de este *modelo de equilibrio*, de este “tipo ideal” en definitiva. Con todo, la argumentación histórica weberiana es vulnerable y así lo muestra la extensa bibliografía crítica que, desde el primer momento, desató esta obra. No estaban faltos de razón los primeros críticos, cuando pusieron de manifiesto problemas de consistencia tanto en la fundamentación historiográfica de la tesis como en algunos conceptos centrales (p. ej. la noción de “espíritu del capitalismo”). Y, sin embargo, tal como ya se ha manifestado anteriormente, me parece que el plano de la argumentación-contrargumentación históricas puede oscurecer lo que me parece esencial, y que no es otra cosa que un modelo comprensivo de la acción en que se justifica el equilibrio estable entre motivos-función-reglas-valores.

Con todo, es preciso reconocer que aquello a lo que tales críticas apuntan es cierto: Weber no acierta a mostrar que su tesis encierra realmente dos y, por consiguiente, no las distingue adecuadamente; las dos tesis son las siguientes: a) existe una conexión causal significativa entre la ética de algunas sectas protestantes y el surgimiento de lo que cabría llamar ‘espíritu del capitalismo moderno’; b) este

cambio de la mentalidad económica de una orientación tradicionalista a una orientación racional-capitalista fue una condición necesaria, aunque no suficiente, para el surgimiento del capitalismo moderno. Puede afirmarse que el máximo logro de los críticos alemanes consistió precisamente en que Weber advirtiera la dualidad de tesis y pudiera distinguirlas **23**. El Prólogo escrito para la edición de 1920 recoge esta distinción en un texto que si se lee desde esa perspectiva resulta muy esclarecedor. Weber habla de cuál es “la médula más difícilmente accesible del problema: determinar la influencia de ciertos ideales religiosos en la formación de una «mentalidad económica», de un *ethos* económico, fijándonos en el caso concreto de las conexiones de la ética económica moderna con la ética racional del protestantismo ascético. Por tanto, nos limitamos a exponer aquí uno de los aspectos de la relación causal» **24**.

### 3. La pérdida del equilibrio: el proceso de diferenciación social

Weber escribe su obra en un momento en que el capitalismo funciona de un modo puramente objetivo. ¿Qué quiere decir esto? Varias cosas; entre otras: a) que la lógica del proceso

económico es progresivamente funcional, por lo que el capitalismo avanza en la misma línea que lo hace el moderno racionalismo occidental: en una línea objetivante; b) que los respectivos ámbitos de 'motivos de la acción', 'reglas' y 'valores' se diferencian y autonomizan unos de otros. Ello va a suponer que la orientación intramundana de la función económica con su correspondiente elenco de reglas (las virtudes profesionales burguesas) se independice progresivamente de las motivaciones ético-religiosas que la acompañaron y dieron sentido largo tiempo; c) que se pierde el carácter vocacional de la relación entre el hombre y su profesión. Esta no se presenta ya como la abnegada tarea mediante la que el creyente cumple la voluntad de Dios, sino como el ámbito de realización de las diversas expectativas y posibilidades expresivas o auto-realizadoras del yo.

Todo ello podría caer bajo un solo concepto: diferenciación. El característico modo de estabilizar la relación 'motivos-reglas-valores' en torno a la función profesional, que determina la formación del espíritu del capitalismo, se rompe, presa del proceso de diferenciación. Aunque Weber utiliza esta palabra muy poco (que yo recuerde, una sola vez, en el Prólogo), cabe usarla para conceptualizar un proceso

que Weber describe a retazos, en diversos lugares y de un modo disperso. Localizados esos lugares, es posible sintetizar y sistematizar las ideas que en ellos se apuntan.

- 3.1. El primer argumento juega con los factores subjetivos y objetivos, algo que es esencial en el enfoque weberiano de la acción social: la lógica de la acción es situacional, puesto que el actor social siempre se encuentra en medio de una situación con una determinada objetividad que revierte sobre él. «El ascetismo laico del protestantismo (...) actuaba con la máxima pujanza contra el goce desprecupado de la riqueza y estrangulaba el consumo, singularmente el de artículos de lujo; pero, en cambio, en sus efectos psicológicos, destruía todos los frenos que la ética tradicional ponía a la aspiración a la riqueza, rompía las cadenas del afán de lucro desde el momento que no sólo lo legalizaba, sino que lo consideraba como precepto divino (en el sentido expuesto)»<sup>25</sup>. La manzana contenía, pues, su gusano. Weber habla de un *efecto psicológico*; son los motivos de la acción los que rompen la estabilización que propicia el sentido ascético-vocacional de la profesión, del mismo modo que fue un determinado impulso psicológico el que otorgó eficacia a la norma del cumplimiento estricto del deber profe-



sional. El impulso en cuestión no era otro que el interés del creyente por alcanzar la seguridad del estado de gracia a través del medio preferible e, incluso, único: el cumplimiento del deber profesional y el severo ascetismo. En suma, el impulso psicológico se resumía en la exclusiva aspiración a alcanzar el reino de Dios y buscar el modo de glorificarle ya en este mundo.

De algún modo, puede decirse que la estabilización dura lo que la sanción psicológica de las reglas de conducta profesional. Parece claro, en cualquier caso, que una transformación en el orden de los motivos de la acción alteraría sustancialmente la orientación de la conducta profesional. Del mismo modo que también resulta claro que sólo un impulso psicológico, reforzado por una "sanción" (la necesidad de una prueba ante el "pánico de salvación"), que canalizara de un modo sistemático el interés religioso de los creyentes hacia la racionalización de su conducta diaria, podía constituir el fundamento de esa estabilización, cuya construcción ideal-típica (no lo olvidemos) constituye el interés primordial de Weber.

- 3.2. Esta ruptura se contiene ya como posibilidad en la propia situación del "hombre económico", de la que el puritano es, según

Weber, el representante típico y más consecuente: «Estos ideales de vida fracasaron al no poder resistir la dura prueba de las "tentaciones" de la riqueza, bien conocidas por los mismos puritanos»<sup>26</sup>.

La ascesis laica del espíritu puritano sigue los pasos, según Weber, de su predecesora: la ascesis monacal medieval. El autor señala que la acción secularizadora de las riquezas siempre ha constituido a la larga una interferencia para los ideales ascéticos de vida. Esto sucedió en mayor grado, si cabe, en el caso del ascetismo laico, pues, aun cuando el horizonte de su acción fuera supra-mundano, el campo de su ejercicio era no ya intramundano, sino la propia materia de la tentación: la riqueza.

El ascetismo parece jugar, pues, un papel racionalizador de la conducta económica acumulativa, hasta un determinado punto, a partir del cual, conseguidos sus efectos, está de más, "salta" devorado por ese efecto psicológico que él mismo provoca. Su gran logro consiste en la metodización o racionalización de la conducta en la forma de una conducta profesional<sup>27</sup>, la cual sería inimaginable sin la existencia de un *ethos* o espíritu, o sea, «de la sistematización de la conducta ética»<sup>28</sup>. Ese logro subsiste, aun cuando la referencia al espíritu se amino-re o desaparezca. Con otras



palabras: las reglas que rigen al ejercicio o desempeño de las funciones se autonomizan respecto de los valores y se diferencian como un ámbito de la acción en el que rige su propia lógica, es decir, su propia orientación puramente funcional.

- 3.3. La autonomización y diferenciación de los tres ámbitos (los motivos, las reglas y los valores) es una posibilidad inscrita en la profesionalización de la vida intramundana. Esa posibilidad, sostiene Weber, adquiere además una deriva utilitaria, y ello por la propia lógica de la adscripción vocacional del hombre a una profesión. Weber presenta así una original génesis del utilitarismo, no tanto como filosofía, sino como estilo vital o forma cultural.

En un célebre pasaje, Weber recuerda que, según la doctrina calvinista, Dios ha asignado a cada cual y sin ningún tipo de distinción, una profesión (*calling*) que el hombre debe conocer y en la que debe trabajar. Dicha profesión no constituye un "destino", como sucede en el luteranismo, sino un precepto o imperativo que Dios dirige a todos los hombres con el objeto de promover su propia honra: la gloria de Dios. Weber señala a continuación que esta concepción de la profesión, además de tener efectos psicológicos de gran alcance, guarda relación «con el desenvolvimiento de

la inter-pretación providencialista del cosmos económico que ya era corriente en la Escolástica» 29. En efecto, esta concepción afecta directamente a la relación del creyente con el mundo y, más en concreto, con el cosmos económico, pues éste «sirve a la gloria de Dios, a su autoglorificación» 30.

En la interpretación providencialista del cosmos económico cabe encontrar, no obstante, una deriva utilitaria que Weber se encarga de señalar. Dicha deriva es en realidad un efecto no intencional propiciado por la lógica de una situación: la obligación estrictamente religiosa de aceptar el mundo tal como es -sin mostrar indiferencia hacia él- con objeto de extraer de él los máximos frutos. Con palabras de Weber: «en la concepción puritana adquiere matices nuevos el carácter providencial de la interacción de los intereses económico-privados. Cuál sea el fin providencial de la adscripción del hombre a una profesión, se reconoce en sus frutos, según el esquema puritano de interpretación pragmática» 31. El proceso de división del trabajo trabaja a favor de una concepción providencialista del cosmos económico, según la cual el mundo y sus frutos sirven a la gloria de Dios, a su autoglorificación. «La especialización de las profesiones, al posibilitar la destreza (*skill*) del trabajador,

produce un aumento cuantitativo y cualitativo del trabajo rendido y redundante en provecho del bien general (*common best*), que es idéntico con el bien del mayor número posible. La motivación, pues, es puramente utilitaria y afín en absoluto a criterios ya corrientes en la literatura profana de la época (...)» 32.

- 3.4. Esta deriva utilitaria, que pone el cosmos económico al servicio del bienestar de todos, presenta, al menos, una triple condición de posibilidad:

a) Que la voluntad divina se manifieste expresamente en la estructura finalista del cosmos económico o, si se quiere, que el mundo no pueda ser radicalmente ajeno a la gloria de Dios. «Hasta qué punto una profesión es útil o grata a Dios, se determina, en primer lugar, según criterios éticos y, en segundo, con arreglo a la importancia que tienen para la «colectividad» los bienes que en ella han de producirse (...)» 33. En definitiva, la primera condición de posibilidad estriba en que la autoglorificación de Dios posee una estructura finalista que pasa por la máxima productividad del mundo. Sólo así tiene sentido, por lo demás, el tercer criterio para determinar si una profesión es grata a Dios y que no es otro que el provecho económico que produce al individuo: «en efecto, cuando Dios

(...) muestra a uno de los suyos la posibilidad de un lucro, lo hace con algún fin; por tanto, al cristiano creyente no le queda otro camino que escuchar el llamamiento y aprovecharse de él» 34.

b) Que en la estructura finalista del cosmos económico la voluntad divina se manifiesta en *la utilidad impersonal*. Weber argumenta en tres célebres notas (n. 31, pp. 129-130; n. 35, pp. 131-133; y n. 33, pp. 221-222) que, en el protestantismo ascético, dominaba intensamente la idea de que toda honra de la criatura, esto es, de criatura a criatura, perjudicaba la gloria de Dios y era una forma de idolatría. Este marcado aborrecimiento a todo lo que pudiera considerarse idolatría, conducía *de un modo no intencional* todas las energías del creyente por la vía del obrar objetivado, es decir, del obrar impersonal. «Por eso, el ímpetu activista desencadenado en los santos por la doctrina de la predestinación desemboca enteramente en la aspiración a racionalizar el mundo. Particularmente, la idea de que la utilidad “pública” o *the good of the many*, (...) anticipándose al racionalismo liberal posterior, precede al bien “personal” o “privado” de los particulares, aun cuando no tenía nada de original, derivaba en el puritanismo de su tendencia antiidolátrica. Del mismo modo, la tra-



dicional hostilidad americana a la prestación de servicios personales (...) guarda especial conexión con esa misma tradición» **35**. Con otras palabras: «el utilitarismo es la consecuencia de la configuración impersonal del “amor al prójimo” y de la negación a honrar el mundo por el exclusivismo del “in majorem Dei gloriam” puritano» **36**.

c) La tercera condición de posibilidad la llamaré así: la determinación subjetivista y solipsista de la propia mundanidad. Hannah Arendt ha captado certeramente la cuestión: «La grandeza del descubrimiento de Max Weber sobre los orígenes del capitalismo radica precisamente en demostrar que resulta posible una enorme y estrictamente mundana actividad sin tener que preocuparse o disfrutar del mundo, actividad cuya motivación más profunda es, por el contrario, el interés y preocupación por el yo. La alienación del mundo, y no la propia alienación como creía Marx, ha sido la marca de contraste de la Epoca Moderna» **37**.

En efecto, Weber insiste por doquier en el carácter individualista de la relación del hombre con Dios; de un hombre que, sin el auxilio de los sacramentos, ni del predicador, ni siquiera de su Iglesia, experimentaba «el sentimiento de una inaudita soledad

interior» **38**. En esta angustiosa situación «Dios debe ser el único confidente del hombre» **39**.

La argumentación weberiana se orienta a poner de relieve cuál es la evolución psicológica que se desprende de la actitud ético-religiosa del creyente calvinista y, a su vez, qué consecuencias sociales y culturales se desprenden de los nuevos motivos de la acción. Desde el momento en que la relación del calvinista con su Dios se llevaba a cabo y además se verificaba en el más profundo aislamiento, la motivación individualista -el interés y preocupación por el yo- adquiere una dimensión superlativa. Como dice Weber, «la “gloria de Dios” y la propia salvación siempre están sobre el “umbral de la conciencia”» **40**. Como bien observa Arendt, en el orden de los motivos psicológicos del obrar, la marca de contraste moderna viene dada por el interés y preocupación por el yo. Weber ha conseguido mostrar la afinidad o conexión de sentido que existe entre «el estado de ánimo del creyente puritano ocupado sólo de sí mismo, pensando sólo en su propia salvación» **41** y «la tendencia a emancipar al individuo de los lazos que le unen al mundo, propia del calvinista» **42**. Weber da la vuelta a Marx: es preciso alienar el mundo como lo único que reclama el interés humano, para que, entonces, el creyente desa-

rolle en él, pero no por él, su máxima actividad. En la inicial alienación del mundo, el creyente encuentra el verdadero interés por sí mismo y por el mundo, y lo encuentra justamente allende el mundo. Volveremos después sobre este punto.

Si esto es así, la pregunta resulta inevitable: si las bases psicológicas de las organizaciones sociales calvinistas presentan esta orientación tan nítidamente individualista, ¿cómo se explica «la indudable superioridad del calvinismo en la organización social» **43**? Por lo pronto, Weber manifiesta su convicción de que la peculiar base psicológica calvinista «imprime un sello peculiar, incluso actualmente, a las organizaciones sociales de los pueblos de pasado puritano»**44**. Es preciso reconocer que no es el único analista que ha hecho semejante observación e, incluso, que es relativamente usual hacerla.

La respuesta a la pregunta planteada conduce de nuevo a la deriva utilitaria, como veremos. Weber utiliza -una vez más- un modelo comprensivo de la acción que reposa todo él en «el matiz que adquirió el cristiano “amor al prójimo” bajo la presión del aislamiento interior del individuo realizado por la fe calvinista»**45**.

Obsérvese que el modelo remite de entrada a la lógica de una situación (el aislamiento interior) compartida por numerosos actores sociales y a un modo de comprensión que se refiere a un valor —el amor al prójimo—.

Según el modo calvinista de atribuir valor al trabajo en el mundo, éste vale únicamente en la medida en que se hace *in majorem Dei gloriam*. La ética profesional aúna de esta forma *la convicción* (el sentido del deber, el imperativo) y *la responsabilidad* (no hay consecuencia de la acción que sea irrelevante de cara al proyecto divino de que el mundo social y, por tanto, el cosmos económico también, se adapten en su estructura a los preceptos divinos y se organicen de tal forma que respondan al fin de aumentar la gloria de Dios en el mundo).

«Como el “amor al prójimo” sólo puede existir para servir de gloria de Dios y no de la criatura, su primera manifestación es el cumplimiento de las tareas profesionales impuestas por la *lex naturae*, con un carácter específicamente objetivo e impersonal: como un servicio para dar estructura racional al cosmos que nos rodea» **46**. El trabajo humano puede formar parte armónica -no conflictiva- del cosmos económico, pues la estructura y organización de éste, atravesadas por una



maravillosa finalidad, se orientan al servicio de la utilidad general y permiten «reconocer este trabajo al servicio de la impersonal utilidad social, como propulsor de la gloria de Dios y, por tanto, como querido por El» **47**.

Resulta sorprendente comprobar el giro que Weber da a la comprensión mecánica del cosmos económico propia de no pocos economistas clásicos; de acuerdo con el modelo weberiano, ésta fue antecedida por una comprensión finalista, según la cual todo impulso o motivación psicológica al lucro y toda actividad profesional responden a un fin. De acuerdo con la racionalidad sustantiva del creyente, predomina la teleología; según la racionalidad teórica y la formal, propias del economista y del hombre de negocios, predomina el mecanicismo. Por sorprendente que parezca, este hecho da una justificación plausible a la oscilación, característica del utilitarismo, entre el mecanicismo y la teleología, entre la consideración mecánica del cosmos económico como espacio mercantil y la consideración finalista de ese mismo cosmos como agregación de conductas económicas, todas ellas finalísticamente orientadas y armonizadas. A este respecto cabe decir que la noción leibniziana de armonía preestablecida es más congruente con

el modelo weberiano que la concepción newtoniana del universo.

La deriva fuertemente utilitaria del calvinismo, convierte al capitalismo de inspiración puritana no tanto en una pasión de lucro, como en una pasión organizadora del trabajo.

- 3.5. Weber realiza un último apunte que considero reseñable. A pesar de que el calvinismo pone al individuo a solas consigo mismo en cuestiones religiosas, no existe dualismo alguno entre el individuo y la ética: «ahí radica la fuente del carácter utilitarista de la ética calvinista y de los más característicos aspectos de la concepción **48**. Que no exista dualismo entre el motivo psicológico y el principio ascético de vida ética ("debes renunciar, debes renunciar") es lo que caracteriza al estilo burgués de vida, *ab initio*.

En efecto, el sentido vocacional de la profesión estabiliza -insisto una vez más en ello- la relación existente entre los motivos psicológicos de la acción y las reglas de conducta ética que rigen la vida mundana del creyente calvinista. Weber expresa esto mismo con la expresión: «desconocimiento del dualismo entre el "individuo" y la "ética"» **49**. La estabilización o no diferenciación viene propiciada porque el sentido vocacional de lo profesional implica una constitutiva referencia a valores

religiosos que “racionaliza” la conducta global del creyente. De acuerdo con los preceptos divinos, el individuo adopta un estilo de vida que implica la racionalización de su existencia y que supone «el impulso a controlar metódicamente en la conducta su estado de gracia, y por tanto, a ascetizar su comportamiento en la vida. (...) Esta racionalización de la conducta en el mundo con fines ultramundanos fue el efecto de la concepción que el protestantismo ascético tuvo de la profesión»**50**.

Cuando Weber escribe su ensayo es bien consciente de que el equilibrio inicial se ha roto: «el profesional del calvinismo» principio ascético “debes renunciar, debes renunciar” se encuentra ahora traspuesto a esta fórmula positiva y capitalista: “debes enriquecerte, debes enriquecerte”, como una especie de imperativo categórico. Sólo la gloria de Dios y el propio deber, no la vanidad de los hombres, es el motivo que mueve al puritano; hoy, sólo el deber hacia la “profesión”»**51**.

El auténtico *ethos* económico burgués hacía descansar la eficacia de las normas en el impulso psicológico motivado por la concepción del trabajo como profesión. Además, la ascesis protestante «legalizaba la explotación de esta buena disposición para el trabajo, desde el momento que también el

enriquecimiento del empresario constituía una “profesión”» **52**. “Profesión” y “enriquecimiento” formaban parte de una *totalidad de sentido*, en la que se incluían además motivos psicológicos, reglas de conducta y valores religiosos. Esa totalidad de sentido es lo que hemos llamado también modelo comprensivo de la acción.

Lo cierto es que ese “grandioso cosmos de orden económico” se ha emancipado del *ethos* que lo vio nacer, y se encuentra «vinculado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico-maquinista», de forma que «el capitalismo victorioso no necesita ya de este apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos»; desde esa posición, «determina hoy con fuerza irresistible el estilo vital de cuantos individuos nacen en él (no sólo de los que en él participan activamente), y de seguro lo seguirá determinando durante muchísimo tiempo más» **53**. El cosmos económico se ha alienado como un poder extraño. En él se ha consumado el tránsito de la finalidad al mecanismo como un destino fatal: «el ascetismo se propuso transformar el mundo y quiso realizarse en el mundo; no es extraño, pues, que las riquezas de este mundo alcanzasen un poder creciente y, en último término, irresistible sobre los



hombres, como nunca se había conocido en la historia»<sup>54</sup>.

La historia de este ocaso del espíritu en beneficio de la estructura objetiva que él contribuyó decisivamente a formar («el estuche ha quedado vacío de espíritu, quién sabe si definitivamente»<sup>55</sup>), coincide con el proceso de alienación del mundo. Vuelvo sobre esta lúcida observación de Arendt, apoyándome esta vez en una nota que escribe Weber, y con ello concluyo este apartado.

- 3.6. Lo que caracteriza la ética calvinista es el ascetismo, un ascetismo laico distinto del mona-cal, pero con resultados parecidos a pesar de la diferencia de circunstancias: el puritano es en realidad un monje que se entiende a sí mismo como un hombre profesional. Así es, según Weber, como el ascetismo logró instalarse en la vida profesional y dominar la moralidad mundana; así es como se realizó en el mundo.

Al referirse a la renuncia como motivo radicalmente ascético del estilo vital del burgués, suele ponerse de relieve la austeridad, una virtud burguesa que supone la renuncia al disfrute inmoderado de los bienes de este mundo. Weber va más allá: se puede trabajar de tal forma que el trabajo -en sí mismo considerado- sea una forma de renuncia al mundo

y, por tanto, de alienación del mundo (no de quien lo trabaja, sino *del* mundo). ¿En qué situación o bajo qué condiciones el mundo se convierte en algo extraño para el que lo trabaja? Una primera respuesta podría ser ésta: cuando quien trabaja lo hace al margen de toda atracción puramente mundana. Weber sugiere: admitamos que haya algo de cierto en la “famosa alegría” con la que el artesano medieval experimentaba su propia creación y se gozaba en ella. En tal caso, ese objeto del mundo es reconocido como propio, porque el interés que alberga la actividad laboral artesanal todavía es terrenal. Despojemos al trabajo de ese interés y orientémoslo hacia lo allende el mundo, entonces el trabajo aparecerá como una actividad impersonal que no recibe su sentido desde el mundo en el que se inscribe y al cual transforma, sino desde el “mundo” al que se orienta: «cabe dudar sobre la magnitud del factor psicológico de la “alegría” que el artesano medieval sentía en su “creación”; pero algo de cierto habrá en ello. En todo caso, el ascetismo despojaba al trabajo de esta atracción puramente terrenal (hoy definitivamente destruida por el capitalismo), orientándolo hacia la allendidad. El trabajo profesional en cuanto tal es querido por Dios. Lo que desde el punto de vista indi-

vidual parece insensatez del trabajo, su impersonalidad, recibe glorificación religiosa»<sup>56</sup>.

Es una verdadera desgracia que la brillante observación weberiana se circunscriba a la corta extensión de una breve nota. En cualquier caso, arroja mucha luz sobre la renuncia como valor constitutivo del estilo de vida burgués. El trabajo se torna impersonal no porque el fruto del trabajo carezca de una determinación propia, sino porque: a) la orientación ascética del trabajo despoja a éste de toda búsqueda explícita o implícita de reconocimiento en el objeto por parte del sujeto;

b) el asceta que trabaja lo hace exclusivamente por la gloria de Dios, de tal forma que suspende así toda forma de interés personal por el mundo, en tanto que éste es criatura. No hacerlo así sería un modo de idolatría: en efecto, todo trabajo en que el productor se goce en “su creación” es idolátrico, porque altera sustancialmente el sentido del trabajo, que no puede ser otro que el de dar gloria a Dios.

El reverso de esta impersonalidad del trabajo es el carácter extraño -alienado- del mundo y su consecuencia es doble: por un lado, el trabajador se desdobra en su persona y en su función; únicamente según esta última, quien trabaja se empeña y entrega a este

mundo, pero no lo hace por este mundo. La persona, si quiere estar a salvo de idolatría, orientará su actividad hacia la alledoridad del mundo. La segunda consecuencia de la impersonalidad es que el trabajador, *en su función*, se torna indiferente, por lo que, según la lógica funcional, resulta intercambiable.

Weber da un paso más y sostiene que esa forma de atracción puramente mundana que existía -aun-que sea a título hipotético- en el modo de producción artesanal, resulta completamente destruída por el capitalismo, cuando éste funciona sobre una base puramente objetiva. Aunque la formulación weberiana no me parezca muy feliz, se entiende qué quiere decir: «El capitalismo, en su primera época, necesitaba trabajadores que se entregasen convencidos en conciencia a su explotación económica. Hoy, firme y robusto, puede obligarles al trabajo sin ofrecer primas ultraterrenales»<sup>57</sup>. Digo que no me parece muy feliz, porque la formulación incita a pensar el proceso en términos de “astucia de la razón económica” y, además, porque se pierde lo que me parece ser el núcleo del hallazgo: la impersonalidad del trabajo es el reino de la indiferencia.

El tema de la impersonalidad y la indiferencia está en el análisis marxiano del capita-



lismo, como lo estará también después en los análisis de Simmel y Lukács, entre otros. Ahora bien, lo relevante de esta breve nota consiste en haber señalado que la impersonalidad del trabajo aliena al mundo antes que al yo; o, mejor todavía, que la condición de posibilidad de la impersonalidad del trabajo es precisamente la alienación del mundo mediante la supresión de todo interés pragmático que sea puramente mundano.

Cuando el mundo se convierte en aquello que carece en sí mismo de todo interés para el hombre -renuncia al mundo-, entonces deviene extraño, se aliena.

El capitalismo, segunda época, se encuentra así con un mundo apto para desplegar en él la lógica de la productividad y del intercambio, que es ciertamente la lógica de la indiferencia. Por otro lado, la impersonalidad del trabajo favorece la comprensión del trabajo como mercancía. Creo que es esto lo que Weber quiere decir, pero su formulación -repito- no resulta muy adecuada.

#### 4. Utilitarismo y ética profesional: un modelo de "cambio de significado"

29  
66

La paradoja es formidable: aun cuando el desarrollo de la productividad pareciera exigir la total seducción del interés humano por parte del mundo, Weber sugiere que, precisamente cuando se anula todo interés *personal* por las criaturas, es cuando el hombre despliega un trabajo incesante y hasta obsesivo en ese mismo mundo de las criaturas. La anulación del interés personal pragmático por el todo de la creación no da lugar a una mística contemplativa ni a un éxtasis orgiástico ni apático<sup>58</sup>, sino al estilo de vida burgués: activo, racionalizador, metódico, austero, etc... Un estilo que conlleva ante todo un determinado *habitus* religioso y ético. Semejante *habitus* induce al creyente a una ascesis activa en medio de su vida corriente, o sea, a llevar a cabo «la acción querida por Dios, con el sentimiento de ser "herramienta" divina»<sup>59</sup>.

Como se puede ver, el modelo comprensivo weberiano establece una íntima conexión entre la deriva utilitaria y la impersonalidad del trabajo, lo cual determina un nuevo sentido de la renuncia como elemento constitutivo del estilo de vida burgués: la renuncia como alienación del mundo. La deriva utili-

taria acontece al mismo tiempo que se van secando las raíces religiosas del moderno "hombre económico", aun cuando permanezca un residuo de ellas: el concepto de "deber profesional".

Todo el análisis weberiano de la deriva utilitaria reposa en la adecuación significativa de dos tipos ideales: el de "trabajo profesional burgués" con el de "ética protestante del trabajo".

La actividad profesional es el resultado de que el trabajo se realice como *un absoluto fin en sí*, por razón del peculiar tipo de vinculación vocacional que une al trabajador con el trabajo. Semejante vinculación está presidida por la idea de deber. La profesión encierra así un elemento irracional desde el punto de vista eudemonístico -la dedicación abnegada- y otro racional: la metodización de la vida. Ambos conservan y evocan un matiz fuertemente ascético.

Pues bien, Weber aspira a mostrar cómo a partir de una concepción del trabajo en sí propia de la ética profesional del ascetismo cristiano deriva una ética utilitarista.

Ciertamente la tesis de que el calvinismo considera el trabajo como fin en sí mismo, requiere para poder sostenerse de estos dos

importantes corolarios que la ilustran y otorgan sentido: la impersonalidad del trabajo y la alienación del mundo. A partir de esta constelación de ideas Weber muestra cómo una concepción religiosoutilitaria del trabajo como fin absoluto es solidaria de un utilitarismo económico.

Se trata de un cambio de signo, de un desplazamiento de sentido: la forma utilitaria se conserva aunque entre un tipo de utilitarismo y otro medie un largo complejo proceso histórico de secularización. La continuidad en la forma de la acción es lo que unifica el proceso histórico.

### III. Un término de comparación luminoso: E. Durkheim

Muchas veces se ha indicado que el modelo comprensivo de la acción social que Weber despliega en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, establece una secuencia lógica de afinidad, de conexión de sentido, entre el interés religioso por la propia salvación y el interés material por ser metódico, diligente y sobrio en la realización de las actividades cotidianas. Ahora bien, el valor probatorio -en términos empíricos o históricos- de esta conexión de sentido entre la racionalización de la con-



ducta ético-religiosa y la racionalización de la conducta económica es, en el mejor de los casos, limitado<sup>60</sup>. Es bien sabido que, en este ensayo, Weber no puso en práctica el concepto de sociología como ciencia comprensivoexplicativa de la acción social que desarrolló en los *Conceptos sociológicos fundamentales*, que abren *Economía y Sociedad*. Se queda únicamente en la dimensión comprensiva, por lo que el verdadero aporte weberiano es un modelo comprensivo, racionalizador, de ese elemento irracional (la dedicación abnegada, la renuncia que se esconde tanto en el concepto de “profesión” como en el originario estilo vital burgués).

He intentado mostrar que el modelo describe un punto de equilibrio, del cual es elemento clave no tanto el concepto de “racionalización”, cuanto el de “profesión”, pues en torno a él se aglutinan los motivos de la acción, las reglas de conducta y los valores. A continuación he mencionado y comentado aquellos pasajes del libro donde Weber alude a la pérdida del equilibrio y la deriva utilitaria que adopta el proceso. En cualquier caso, el análisis weberiano se centra claramente en describir un modelo de coherencia, un “momento” de estabilización previo a la diferenciación histórica y cultural.

El modelo ganaría en credibilidad y solvencia analíticas si encontráramos otro que, aun partiendo de una situación diferente, pudiera descomponerse en los mismos elementos, tuviera parecida consistencia lógica y llegara a conclusiones similares. Me doy cuenta que estoy utilizando *de hecho* la idea parsoniana de “convergencia teórica”. De todos modos, como se trata de una simple casualidad y no de un “escudo protector” contra posibles críticos, sigo adelante, pues considero provechoso el intento de comparación. Apelo en este punto a la paciencia del lector para esperar a tener todos los datos que permitan una comparación cabal entre el modelo estudiado -el weberiano- y el otro que he elegido -el de Durkheim, tal como se expone en *La división del trabajo social*-. Con objeto de no abusar de la paciencia y, aun a riesgo de simplificar en exceso, lo expondré del modo más esquemático posible.

Una última observación preliminar. La relación intelectual entre Durkheim y Weber es uno de esos casos insólitos en la historia de la ciencia contemporánea. Coetáneos y próximos en el espacio europeo, nunca se conocieron personalmente y su relación intelectual fue prácticamente nula. Ello es tanto más insólito si cabe, teniendo en cuenta que

Durkheim, lector infatigable toda su vida y autor de numerosas recensiones, siempre estuvo atento a lo que se publicaba en suelo alemán. Por otro lado, los epígonos y comentaristas de ambos autores han señalado y hasta magnificado, con frecuencia, las diferencias metodológicas y de concepción de la ciencia sociológica que separan a uno y a otro. Me parece que tiene especial sentido llevar a cabo una comparación entre dos autores y dos modelos analíticos aparentemente tan distantes. Al término de la comparación procederé a una síntesis conclusiva centrada en la noción de “ética de la profesión”.

## 1. La diferenciación del mundo moderno, como punto de partida.

*La División del Trabajo Social* (1ª ed. 1893, 2ª ed. 1902) **61** contiene indudablemente una sociología de la Modernidad. En ella ocupa un lugar central el concepto de diferenciación: las sociedades modernas son sociedades progresivamente diferenciadas desde un punto de vista estructural y funcional.

Como es sabido la tesis central del libro es que el único proceso que permite hacer compatibles las necesidades de cohesión social o solidaridad que toda sociedad -primitiva y

moderna- presenta, con el moderno principio de individuación, es la división del trabajo. Recuértese que el autor identifica el “principio de individuación” con el ascenso de valores culturales individualistas.

Durkheim sostiene que las sociedades modernas, aquéllas que se basan en un tipo específico de vínculo social, de solidaridad, basado precisamente en la diferenciación y no en la semejanza de los individuos **62**, poseen un nuevo marco normativo y en absoluto puede afirmarse que carezcan de él, o que su persistencia en el tiempo obedezca a razones puramente mecánicas, es decir, funcionales. De este modo, Durkheim se oponía rotundamente a la famosa tesis de F. Toennis, en su libro *Comunidad y Sociedad*, que él mismo recensionó un año después de publicarse **63**.

Para entender el conjunto de estas tesis, conviene recordar que la división del trabajo en la sociedad es el prototipo de una estructura social bien determinada -la estructura de posiciones profesionales-, la cual, en la medida que crece, se diferencia, y, conforme se diferencia, genera una mayor interdependencia. Conforme los intercambios sociales y la interacción se intensifican, la interdependencia genera un tipo específico de vínculo social, una forma nueva de solidaridad



social que se basa precisamente no en las semejanzas, sino en las diferencias: se trata de la solidaridad orgánica, que es propia de las sociedades heterogéneas.

Este nuevo marco normativo, la solidaridad orgánica, no se produce como resultado de la búsqueda utilitaria de felicidad, ni como requisito de la racionalización económica, ni siquiera como un deseo consciente y coordinado de individualidades diferenciadas. Por el contrario, todos estos aspectos son derivados de la división del trabajo, de acuerdo con el principio metodológico de carácter holístico que preside la obra durkheimiana<sup>64</sup>.

En su firme defensa del contenido normativo de la solidaridad orgánica, Durkheim no se enfrenta únicamente con Toennis; también lo hace con Spencer, el gran teórico de la diferenciación social. Más aún, el gran enemigo al que debía batir era precisamente Spencer, pues según la forma en que éste aplicó el proceso de diferenciación a la sociedad moderna, las relaciones contractuales tenderían a expulsar o hacer superfluas todas las demás, de forma que la integración social sería puramente sistémica, y la sociedad, un mecanismo regulativo exento de contenido normativo<sup>65</sup>. El reto spenceriano era muy fuerte, como acabamos de ver en el texto

citado. Sin aludir directamente al concepto, Durkheim se está refiriendo obviamente al mercado como un mecanismo de regulación -no normativa- de decisiones particulares que actuaría a través de un entrelazamiento funcional de las consecuencias agregadas de la acción, sin que la coordinación de la acción se ubique en o sea el resultado de la conciencia de los actores sociales<sup>66</sup>.

Para Durkheim, la integración social no es sinónimo en absoluto de integración sistémica, si se entiende por ello un mecanismo de regulación puramente funcional, no normativa. Antes bien, la integración social es un mecanismo de regulación esencialmente normativa que se funda en las propias orientaciones de acción que guían la conducta de los actores sociales. La sociedad se regula, pues, de un modo normativo e intencional.

## 2. La anomia, una patología de la diferenciación social. El culto al individuo

Las sociedades diferenciadas no pierden el carácter integrador que poseían las no diferenciadas, porque son capaces de generar reglas de acción, normas moralmente vinculantes.

Ahora bien, ¿cómo se generan esas reglas? Está bien distinguir entre integración por funciones e integración por normas, lo cual supone diferenciar las funciones de las normas, pero es preciso responder a la pregunta por cómo se generan estas últimas. A ello dedica Durkheim lo mejor de sus esfuerzos en la Tercera Parte del libro, aquélla que estudia precisamente las formas patológicas ("formas anormales", en su expresión) de la división del trabajo. La razón de que Durkheim estudie la formación de reglas con ocasión de los casos patológicos de división del trabajo no es otra que la siguiente: «En todos estos casos, si la división del trabajo no produce la solidaridad es que las relaciones entre los órganos no están regladas, es que se encuentran en un estado de anomia»<sup>67</sup>. Aquí 'anomia' designa la ausencia de reglas sociales capaces de asegurar la cooperación entre funciones especializadas. La anomia sería un molesto factor estructural de algunas sociedades diferenciadas, en las que la diferenciación entre funciones y normas o reglas es en sí misma patológica, porque, tras diferenciarlas, la división del trabajo coordina de un modo deficiente el plano de las funciones y el plano de las reglas. En definitiva, la anomia sería una patología de la división del trabajo<sup>68</sup>.

En la *División del trabajo social* se esboza un segundo sentido de la *anomia*. En su autorizada y documentada monografía, Besnard considera acertadamente que este sentido de la anomia se desarrolla por extenso a partir de *El Suicidio* (1897) y ya nunca desaparece del horizonte durkheimiano. Creo, de todos modos, que subestima la presencia e importancia de este segundo sentido en la DTS por no tener en cuenta algunos textos que me parecen relevantes. Espero poder mostrar cómo este segundo sentido nos sitúa directamente frente al plano de los motivos de la acción.

Por extensa y prolija que sea la argumentación que Durkheim desarrolla en la *Conclusión* del libro<sup>69</sup>, merece la pena seguirla detenidamente, pues ella nos llevará además de nuevo al problema que dejábamos planteado en forma de pregunta: ¿cómo se generan las reglas?

- 2.1. Que la división del trabajo produce solidaridad, es una tesis defendida tanto por economistas como por sociólogos.

- 2.2. La economía considera la división del trabajo como un juego cooperativo entre individuos, en el que cada uno se entiende a sí mismo como un ser que intercambia (*un échangiste*), que es consciente de sus intereses



y capaz de determinar razonablemente las condiciones en las que puede hacerse el intercambio. De ahí, sigue diciendo el autor, que los economistas hayan sostenido que las sociedades humanas podían y debían resolverse en asociaciones puramente económicas y que la permanencia de las reglas tenía que ceder su lugar al inestable y precario equilibrio de intereses en movimiento, pero que siempre tienden a una auto-rregulación espontánea.

- 2.3. La objeción sociológica (del propio Durkheim, claro está) a este modo de pensar es nítida: «La división del trabajo no pone en presencia de individuos, sino de funciones sociales. Ahora bien, la sociedad está interesada en el juego de estas últimas: según que concurren regularmente o no, estará sana o enferma. (...) Por ello no puede dejarlas en un estado de indeterminación, y además ellas se determinan por sí mismas. Así se forman estas reglas cuyo número crece a medida que el trabajo se divide y cuya ausencia hace que la solidaridad orgánica sea imposible o imperfecta»**70**.

En este decisivo texto se contienen dos ideas bien diferentes: a) la división del trabajo se funda en la diferencia entre individuo y función. Por eso, la moderna sociedad diferenciada es un sistema integrador de funciones, y

no de individuos. La orientación normativa surge de la propia función y queda adherida a ella. b) En efecto, la norma surge de la función y tiene como finalidad asegurar «el concurso pacífico y regular de las funciones divididas»**71**.

- 2.4. Supuesta la diferencia entre individuo y función, que en las sociedades modernas no constituyen ya una unidad indiferenciada, se entenderá la fractura del orden normativo que Durkheim detecta en dichas sociedades: por un lado, la conciencia colectiva, que se reduce cada vez más “al culto del individuo”**72**; por otro, la moral social propiamente dicha, que no afecta a aquella actividad referida a fines individuales**73**, sino que «únicamente nos exige ser delicados y justos con nuestros semejantes, cumplir bien nuestra tarea, trabajar en aquello a lo que cada uno esté llamado, en la función que mejor pueda desempeñar, y reciba el justo premio por sus esfuerzos. Las reglas que la constituyen no tienen una fuerza constriñente que anule el libre examen; más aún, precisamente porque están hechas para nosotros y, en cierto sentido, por nosotros, somos más libres respecto de ellas»**74**.

- 2.5. Ciertamente, las reglas se adhieren a las funciones; por otro lado, la regulación normativa se apoya en las propias orientaciones

de acción que poseen los individuos. En la práctica esto supone que el individuo se encuentra respecto de la regla en la situación de un intérprete respecto de un *interpretandum*. La determinación práctica de la regla guarda, por tanto, un amplio margen de indeterminación. Los motivos de la acción, los impulsos psicológicos del yo se conectan con los principios regulativos de las funciones sociales según el principio de libre examen, o sea, interpretativamente. El yo, la individualidad, siempre queda más acá de la función; su compromiso con ésta se encuentra mediado por una pluralidad de expectativas que surgen del deseo, o, más en concreto, de la insaciabilidad de los deseos humanos. En *La Educación moral* (1925) hablará del “mal de infinito”<sup>75</sup> que corroe nuestro tiempo.

- 2.6. En la DTS, primera edición, ese mal será analizado bajo una perspectiva bien concreta: la ausencia de reglamentación en la vida económica tal como se ve en el texto citado en la nota anterior; y en el prólogo a la segunda edición bajo esta otra: la falta de una moral profesional.

El primer sentido de la anomia es, pues, ausencia de regulación normativa en las relaciones entre los órganos y sus correspondientes funciones<sup>76</sup>. Como fenómeno estruc-

tural, aunque patológico, de las sociedades diferenciadas nos lleva a otro, en el que se encuentra la razón de ser de la anomia, en su segundo sentido: aunque existan reglas adheridas a las funciones, los motivos de la acción individual, una vez diferenciados de las reglas por la separación entre individuo y función, se emancipan de todo juicio colectivo que pudiera tener un carácter vinculante y constriñente. No hay regla que pueda sustraerse al libre examen individual. Ahí radica el origen de «la crisis temible»<sup>77</sup> que atraviesa la moral, en el *impasse* social producido por el ocaso de un tipo de moral y el nacimiento de otra moral no consolidada todavía. Aparece así un vacío moral casi tan amplio y perceptible como el espacio interpretativo que existe entre el individuo diferenciado y las reglas adheridas a la función social que ejerce: «la tradición ha perdido su imperio; el juicio individual se ha emancipado del juicio colectivo. Pero, por otro lado, las funciones que se han dissociado en el curso de la tormenta no han tenido tiempo de ajustarse unas a otras (...). Lo que es preciso, es hacer cesar esta anomia, encontrar los medios para hacer concurrir armónicamente esos órganos que chocan todavía en movimientos discordantes (...)»<sup>78</sup>.



• 2.7. Vemos cómo, si bien en el texto aparecen los dos sentidos de la anomia, Durkheim concede más importancia al primero. Personalmente, me interesa destacar el segundo, consecuencia como hemos visto del “culto al individuo”. Con él queda suficientemente explícito el modelo de la diferenciación: motivos, funciones y reglas. En terminología funcionalista: persona, sociedad y cultura. Todo parece sugerir que Durkheim comienza en realidad su análisis a partir del punto al que llegó Weber. Mientras que este último llega a la diferenciación desde un modelo comprensivo de la acción que describe una situación de equilibrio o estabilización, el primero parte de una situación de diferenciación ya consolidada.

*Individualismo y diferenciación social* son procesos, según Durkheim, inseparablemente unidos. La diferenciación social consagra la separación entre el órgano -el individuo- y la función. La sociología durkheimiana está fuertemente determinada por la convicción de que la personalidad individual se desarrolla con la división del trabajo y que ser persona estriba, ante todo y sobre todo, en ser una fuente autónoma de acción. El desarrollo moderno de la personalidad se lleva a cabo mediante un desdoblamiento: individuo-función.

Según la tipología sociológica con la que Durkheim describe las sociedades premodernas, el hombre premoderno realiza en él todos los rasgos del tipo colectivo. De esta forma, todo hombre tendería a confundirse con el *tipo humano*, pues reproduce en pequeño -como segmento- la sociedad global o, lo que es igual, recibe su propia identidad de la colectiva. «La disolución del tipo segmentario, al mismo tiempo que necesita una especialización, desgaja parcialmente la conciencia individual tanto del medio orgánico que la soporta como del medio social que la encierra y, a consecuencia de esta doble emancipación, el individuo deviene más todavía un factor independiente de su propia conducta»<sup>79</sup>. Que la individualidad se convierta en factor independiente de la propia conducta implica que existe una esfera de acción que le es propia y en la que o bien se sustrae, por principio, al predominio normativo del tipo colectivo, o bien establece un espacio de separación e indeterminación entre sus motivaciones y las reglas adheridas a las funciones que realiza<sup>80</sup>.

### 3. ¿Cómo se generan las reglas sociales? De las funciones a las reglas

Me parece claro que todo el énfasis que Durkheim pone a lo largo del libro en la división del trabajo como el mecanismo de integración y cooperación que genera la forma específica de solidaridad en las sociedades diferenciadas, radica en la convicción de que existe un paso necesario entre la interdependencia funcional y la formación de reglas sociales. El texto resulta suficientemente contundente: «En estado normal, estas reglas se desgajan por sí mismas de la división del trabajo; son como su prolongación. Seguramente, si ésta no acercase más que individuos que se unen por unos instantes con vistas a intercambiar servicios personales, no podría dar origen a ninguna acción reguladora. Pero lo que ella pone en presencia son funciones, es decir, maneras definidas de obrar, que se repiten, idénticas a sí mismas, en circunstancias dadas, puesto que radican en las condiciones generales y constantes de la vida social»<sup>81</sup>.

No puede ni debe olvidarse que este modo de argumentar tiene como adversarios inmediatos y explícitos al utilitarismo económico y al contractualismo jurídico y sociológico, y muy especialmente a este último. Durkheim insiste

en que no toda relación social es susceptible de adoptar la forma jurídica contractual. Además, según su célebre tesis, el contrato no se basta a sí mismo, «sino que supone una reglamentación que se extiende y complica como la propia vida contractual»<sup>82</sup>. Con otras palabras: la condición de posibilidad del contrato no es contractual a su vez. Este es, pues, el marco en el que Durkheim se plantea la cuestión del origen de las reglas.

«La regla no crea el estado de dependencia mutua en la que están los órganos solidarios, sino que únicamente la expresa de una manera sensible y definida, en función de una situación dada»<sup>83</sup>. Son numerosos los comentaristas que han considerado problemático, además de incoherente con la línea argumental del libro, el tránsito de la interdependencia funcional de los elementos diferenciados a las reglas que nacen de la relación estable y duradera de las partes en presencia.

La verdad es que ahora no me interesa tanto que ésta sea la opinión de numerosos y destacados comentaristas, cuanto que dicha opinión refleja bastante bien el pensar y el sentir del propio Durkheim. En efecto, a tenor de la lectura del Prólogo a la segunda edición, puede decirse que la incoherencia o, cuando



menos, la ambigüedad no pasó desapercibida para el propio autor.

#### 4. La vertebración profesional de las sociedades diferenciadas

En el célebre prólogo que Durkheim escribe para la segunda edición de la DTS con el título: "Algunas observaciones sobre las agrupaciones profesionales", aparece por última vez en toda su obra la palabra *anomia*. No es que desaparezca la temática pero sí el concepto<sup>84</sup>. Pues bien, en el prólogo que comentamos, temática y concepto no sólo están presentes, sino que además constituyen el punto de arranque de la línea argumental. Ciertamente, en él se recoge expresamente una idea que ya había sido objeto de atención en el cuerpo central del libro: «el estado de anomia jurídica y moral en que se encuentra actualmente la vida económica» y que «la moral profesional no existe realmente más que en un estado rudimentario»<sup>85</sup>.

Acabamos de afirmar que la anomia constituye el punto de arranque de un argumento. Ello no quiere decir que constituya el tema del Prólogo. El tema no es otro que «una idea, que nos parece útil desgajar y determinar todavía más, pues iluminará algunas partes del pre-

sente trabajo e incluso de los que hemos publicado después. Se trata del papel que las agrupaciones profesionales están destinadas a cumplir en la organización social de los pueblos contemporáneos»<sup>86</sup>.

##### 4.1. Antecedentes de la cuestión en la primera edición

Ciertamente el tema no era completamente nuevo respecto de la primera edición. Cabe encontrarlo de un modo disperso en varios pasajes. Me he permitido recogerlos y sintetizar las ideas dominantes para advertir así mejor qué es lo que Durkheim añade en la segunda edición.

a) En el tipo social diferenciado los individuos no se agrupan, como en el segmentario, por razones de descendencia o proximidad espacial, «sino según la naturaleza particular de la actividad social a la que se consagran. Su medio natural y necesario no es ya el medio natal, sino el profesional. No es ya la consanguinidad, real o ficticia, la que señala el lugar de cada uno, sino la función que cumple»<sup>87</sup>.

Esta nueva forma de organización social no se impone de golpe, sino que durante un tiempo coexiste e, incluso, se superpone a la

anterior. Fruto de ello es un híbrido, en el cual los segmentos sociales devienen órganos que, a su vez, ejercen funciones diferenciadas. Se trata de un modelo de división del trabajo, que Durkheim califica de “muy rudimentario”, que proviene «de la mezcla de la organización profesional naciente con la organización familiar preexistente»**88**. Un ejemplo de ello serían las castas.

b) Según Durkheim, el híbrido no puede mantenerse mucho tiempo porque los principios organizativos que sostienen ambas estructuras son antagónicos. En la medida en que uno progresa, el otro se bate en retirada**89**. La lógica del proceso de superposición mitiga los efectos drásticos del cambio, pues, además, es un hecho general que «las instituciones nuevas se introducen en primer lugar en el molde de las antiguas instituciones»**90**. Como consecuencia de ello «al mismo tiempo que la organización segmentaria se eclipsa por sí misma, la organización profesional la recubre cada vez más completamente con su propio entramado»**91**. Parte esencial de este entramado es el medio territorial característico en que se desarrolla la vida profesional. Este medio es el urbano. La ciudad moderna es el medio territorial consustancial a la diferenciación, y lo es precisamente porque

la lógica del medio familiar, del territorial y del profesional no son coincidentes: están diferenciadas. En el espacio urbano coexisten diferentes lógicas del reunirse y del habitar. A diferencia de la ciudad medieval, en la ciudad moderna, la división del espacio urbano no reproduce la división de actividades.

c) De acuerdo con el sentido que adopta la evolución social, «llegará un día en que toda nuestra organización social y política tendrá una base exclusiva o casi exclusivamente profesional»**92**.

Ahora bien, esta nueva forma de organización social -basada precisamente en la diferenciación profesional- exige una gran acción reguladora o, como dice Durkheim, «centros reguladores análogos a los ganglios del gran simpático»**93**. A mayor complejidad, como resultado de la diferenciación, la necesidad de regulación es también mayor. La anomia que está presente en la vida económica es indicativa de que la acción reguladora «no es lo que debería ser en condiciones normales. Indudablemente, no es nula, como acabamos de mostrar. Pero, o bien es difusa, o bien emana directamente del Estado»**94**.

El recurso al Estado como gestor activo de la solidaridad, no por socorrido, deja de plantear problemas. Durkheim es consciente de ambas



cosas: «existe un órgano respecto del cual nuestro estado de dependencia crece continuamente: es el Estado. Los puntos por los que estamos en contacto con él se multiplican, así como las ocasiones en las que se encarga de recordarnos el sentimiento de la solidaridad común»<sup>95</sup>. En efecto, comenta Smelser, la propia complejidad social convierte al Estado en «el lugar central de la afirmación ritual de la solidaridad»<sup>96</sup>. Pero, por otro lado, un recurso excesivo al Estado como núcleo regulador implica, a los ojos del autor, una involución del proceso diferenciador. Vendría a ser un signo de desdiferenciación de las actividades políticas y económicas, lo cual plantearía numerosos problemas<sup>97</sup>.

d) Y, finalmente, Durkheim añade una observación como de pasada; más bien, habría que decir que la deja caer: ciertamente, en tiempos muy recientes, existieron esos órganos reguladores intermedios entre los individuos y el todo social: «eran los cuerpos de oficios (*les corps de métiers*). No vamos a discutir aquí sus ventajas ni sus inconvenientes. (...) Pero sólo por el hecho de que una institución ha sido necesaria durante siglos a las sociedades, parece poco verosímil que éstas se encuentren de repente en condiciones de prescindir de ella. Sin duda que han cambiado; pero es

legítimo presumir *a priori* que los cambios por los que han pasado exigían menos una destrucción radical de esta organización que una transformación»<sup>98</sup>.

## 4.2. Funcionalidad, normatividad y grupo profesional

La estrategia argumental del Prólogo a la segunda edición pone de manifiesto qué cuestión había dejado más insatisfecho a su autor en la primera edición: ésta no era otra que el paso de la interdependencia funcional de los papeles sociales a la existencia consolidada de un sistema normativo integrador; o sea, el tránsito de las funciones interdependientes a las reglas vinculantes. Ese tránsito, tal como se describía allí, sonaba necesariamente a algo inercial, cuasiautomático. Si resulta que un sistema social bien organizado desde el punto de vista funcional, genera una normatividad precisamente cuando las funciones en presencia se encuentran bien interconectadas, entonces el triunfo de la Sociología de Durkheim sobre la de Spencer es absolutamente discutible. Más bien, habría que decir incluso que el enfoque spenceriano de la moderna sociedad diferenciada salía forta-

lecido finalmente después de la crítica a la que Durkheim le había sometido.

Es preciso reconocer desde ahora mismo la honestidad intelectual del sociólogo alsaciano: «En el cuerpo de la obra, nos hemos dedicado a hacer ver sobre todo (...) que las funciones, cuanto están suficientemente en contacto unas con otras, tienden por sí mismas a equilibrarse y regularse. Pero esta explicación es incompleta»<sup>99</sup>.

No olvidemos el problema que Durkheim tiene delante: ¿como se pasa de las funciones a las reglas? Ni el consenso espontáneo de las funciones ni el Estado como núcleo regulador central son respuestas adecuadas. De ahí que Durkheim acuda ahora a una mediación social: las agrupaciones profesionales.

Debemos tener en cuenta, no obstante, que el problema del tránsito de funciones a reglas supone otro: ¿de qué modo los motivos de la acción pueden ajustarse a las normas, de forma que éstas puedan regular eficazmente el ejercicio de las funciones? También aquí la respuesta va a moverse en la línea de los grupos profesionales. Este tercer aspecto -el ajuste de los motivos a las reglas- Durkheim lo detecta en su análisis del papel de las funciones económicas, y lo detecta además como un problema esencial de las modernas socie-

dades diferenciadas en la medida en que éstas «son o tienden a ser esencialmente industriales. Una forma de actividad que ha adquirido semejante lugar en el conjunto de la vida social, evidentemente no puede quedar en este punto desregulada sin que de ahí resulten las más profundas agitaciones. De un modo muy especial, es una fuente de desmoralización general. Pues, precisamente porque las funciones económicas absorben hoy al mayor número de ciudadanos, hay una multitud de individuos cuya vida transcurre casi totalmente en el medio industrial y comercial; de donde se sigue que, como este medio está impregnado sólo débilmente de moralidad, la mayor parte de su existencia transcurre en el exterior de toda acción moral. Ahora bien, para que el sentimiento del deber se fije fuertemente en nosotros, es preciso que las propias circunstancias en las que vivimos lo mantengan continuamente despierto»<sup>100</sup>.

En este importante texto se destacan de entrada dos cosas: en primer lugar, la separación o distancia existente entre función económica y regla moral; y en el último párrafo, se señala que, para que los motivos de la acción se fijen a una regla -el deber-, es preciso que las circunstancias exteriores, objetivas, sean propicias. Con otras palabras, la propia



estructura social facilita o dificulta el ajuste o desajuste entre los motivos y las reglas.

Durkheim es bien consciente que la orientación de la conducta individual desde el plano subjetivo -el yo- en un sentido u otro modifica sustancialmente la conducta moral: «Si, en las ocupaciones que llenan casi todo nuestro tiempo, no seguimos otra regla que la de nuestro interés bien entendido, ¿cómo acabará gustándonos el desinterés, el olvido de sí, el sacrificio? Así la ausencia de toda disciplina económica no puede dejar de extender sus efectos más allá del propio mundo económico y entrañar en consecuencia una pérdida de moralidad pública»<sup>101</sup>. En este último texto se presenta de golpe lo que había constituido un tema básico en *El Suicidio* (1897): el egoísmo, como un componente de la anomia. La conclusión que Durkheim había obtenido al estudiar el “suicidio egoísta” era la siguiente: «El suicidio varía en razón inversa al grado de integración de los grupos sociales de los que forma parte el individuo»<sup>102</sup>. El egoísmo es una orientación completamente reflexiva de la acción, según la cual «el yo individual se afirma excesivamente ante el yo social y a expensas de este último»<sup>103</sup>.

Equivale, por consiguiente, a una individuación desmesurada que termina por afectar

al tejido social, porque rompe los vínculos que constituyen la solidaridad orgánica. «Lo que vemos ante todo en el grupo profesional es un poder moral capaz de contener los egoísmos individuales (...).»<sup>104</sup>. Este último planteamiento es deudor no tanto de la DTS, como de unas páginas que, en *El Suicidio*, dedica su autor a los grupos profesionales. En ellas se exponen unas cuantas ideas que terminarán de darnos las últimas claves para entender la propuesta que estamos analizando.

#### 4.3. El grupo social como instrumento integrador. La aportación teórica de “El Suicidio”.

La argumentación que Durkheim desarrolla en *El Suicidio* reposa en la idea siguiente: el grupo profesional es un instrumento de integración social que sirve tanto respecto del tipo de suicidio egoísta, como del anómico por la gran afinidad existente entre ambos. Las razones aducidas son en síntesis las siguientes:

a) «La identidad de origen, de cultura, de ocupaciones hace de la actividad profesional la más rica materia para una vida común»<sup>105</sup>.

b) «como la vida profesional es casi toda la vida, la acción corporativa se hace sentir en

todo el conjunto de nuestras ocupaciones que están orientadas en un sentido colectivo. La corporación tiene, por tanto, todo lo que se precisa para encuadrar al individuo, para sacarlo de su estado de aislamiento moral...»**106**.

El punto de partida vuelve a ser -una vez más- la aguda percepción que Durkheim tenía de lo que se llamó “la cuestión social”, que él siempre consideró como un problema esencialmente moral, normativo: «Actualmente, las sociedades europeas están situadas ante esta alternativa: o dejar sin reglamentar la vida profesional o reglamentarla por medio del Estado, pues no hay otro órgano constituido que pueda jugar este papel moderador»**107**. Ahora bien, según se afirma a continuación, el Estado es una “pesada máquina”, muy poco apta para adecuarse al dinamismo de la vida social. Esta inadecuación explica las bruscas oscilaciones entre rígidas reglamentaciones que carecen de la adecuada flexibilidad para regir las vicisitudes del fluir societario y la ausencia sistemática de toda forma de reglamentación. «La única manera de resolver esta antinomia es constituir fuera del Estado, aunque sometido a su acción, un haz de fuerzas colectivas cuya influencia reguladora pueda ejercerse con más variedad»**108**.

La apelación a la profesión se funda en que la actividad profesional media entre los principios de la moral y el derecho y la inmediatez de la vida. Todo el ámbito de la moral y el derecho se desarrolla y se diversifica conforme lo hace también la actividad profesional. La profesión se convierte así en el instrumento esencial para regular la vida social, o lo que es igual, para moralizarla. ¿Por qué es así? Conviene tener aquí en cuenta que los tres elementos constitutivos de la moralidad que, desde *El Suicidio* (1897) hasta *La Educación Moral* (1925), Durkheim va a distinguir, son: el espíritu de disciplina, la vinculación a los grupos y la autonomía de la voluntad. La moralidad, según él, es la síntesis de los tres.

Durkheim confía al grupo profesional un poder de disciplinar los deseos del que, según él, ya no goza la religión. Esta última sólo puede recomendar la moderación de los deseos. «Pero esta resignación pasiva no es conciliable con el lugar que los intereses temporales han adquirido ahora en la existencia colectiva. La disciplina de la que tienen necesidad debe tener por objeto, no relegarlos a un segundo plano y reducirlos en lo posible, sino darles una organización que esté en relación con su importancia»**109**. El grupo profesional presenta este doble carácter de lejanía y cer-



canía para poder regular de un modo efectivo y eficaz los intereses humanos: «Dado que es un grupo, goza de una ascendencia suficiente para dominar a los individuos y poner límites a sus codicias; pero vive demasiado su vida para no simpatizar con sus necesidades»**110**.

Hasta aquí, aquellos elementos teóricos, contenidos en *El Suicidio*, y que resultan decisivos para entender la propuesta que hace Durkheim en el Prólogo a la segunda edición de la DTS.

#### 4.4. Grupo profesional y reglamentación moral

Hemos visto cómo el autor calificaba de incompleta la idea de que las funciones tienden a equilibrarse y regularse de un modo espontáneo cuando están en situación de interdependencia. ¿Qué es lo que añade ahora para completar esta idea? Lo siguiente: este modo de adaptación de unas reglas a otras «no deviene una regla de conducta más que si un grupo lo consagra con su autoridad. En efecto, una regla no es solamente una manera habitual de obrar; es, ante todo, *una manera de actuar obligatoria*, es decir, sustraída en cierto modo a la arbitrariedad individual»**111**.

Hablar de obligatoriedad -elemento constitutivo de la moralidad, según Durkheim- implica reconocer la supremacía moral y material del grupo sobre los individuos. El grupo constituye la única personalidad moral que «tiene la continuidad e incluso la perennidad necesarias para mantener la regla más allá de las relaciones efímeras que la encarnan cotidianamente»**112**. ¿Qué duda cabe que, en esta caracterización de la personalidad moral del grupo, intervienen decisivamente estos dos elementos de la moralidad: el espíritu de disciplina y la vinculación al grupo? El primero de ellos concierne directamente a la regulación; el segundo, a la integración. «Para que termine la anomia, se precisa por tanto que exista o que se forme un grupo en el que se pueda constituir el sistema de reglas que actualmente falta»**113**.

Ciertamente, el Prólogo está destinado primordialmente a precisar el papel que los grupos profesionales deberían jugar en las sociedades contemporáneas. Lo que la “hipótesis corporativa” pretende es algo muy ambicioso, al menos si nos atenemos al texto: moralizar la vida económica, moderar los deseos individuales, generar ámbitos y poderes intermedios entre el individuo y el Estado y, finalmente, reforzar sustancialmente la solidaridad

social **114**. Todo ello descansa en la actividad profesional, en el papel de la profesión. Tiene sentido que el énfasis puesto en los elementos de la moralidad (disciplina y vinculación al grupo), lleve a Durkheim a referirse continuamente al grupo profesional. Pero es la profesión el enclave donde el yo individual y el yo social ajustan expectativas y resuelven conflictos. El lo ha caracterizado especialmente en el ámbito económico, porque, a sus ojos, era el cosmos económico el más necesitado de esta subordinación de los intereses particulares al general, «que es el origen mismo de toda actividad moral» **115**. Pero es que, además, existe una conexión estrechísima entre el marco de la vida profesional y el marco de la vida económica: «Lo que demuestra ante todo la experiencia del pasado, es que los cuadros del grupo profesional deben estar siempre en relación con los cuadros de la vida económica: por haber incumplido esta condición desapareció el régimen corporativo» **116**.

#### IV. Conclusión: ética de la profesión y espíritu empresarial

El recorrido por la obra durkheimiana parece abocar inexorablemente a una reivindicación de la profesión y del grupo profesional

como elementos configuradores e integradores de la sociedad diferenciada.

Comparados los itinerarios intelectuales de Weber y de Durkheim, tal como los hemos seguido y descrito, dos cosas llaman de entrada la atención:

a) Ambos hacen de la actividad profesional el enclave ético configurador de la sociedad moderna. Esta se alimenta del potencial ético que alberga la profesión, de todo el elenco de virtudes activas que moviliza el hombre profesional.

b) Sus respectivos itinerarios siguen direcciones que aparentemente se cruzan: Weber lee el proceso desde “arriba” hacia “abajo”, mientras que Durkheim parece hacerlo al revés.

Weber parte de una situación de indiferencia: en el modo metódico y racional de vida que propicia el estilo de vida profesional-vocacional (*Beruf*, en sus dos sentidos) se reunifica toda la praxis humana. Pero, al mismo tiempo que la profesión es principio de racionalización, es también principio de diferenciación histórico-cultural y lo es porque la profesión termina por ser la forma secularizada de la ética de la convicción intramundana calvinista.



Durkheim, por su lado, parte ya de un mundo social diferenciado, y apela a la energía ética de la profesión y al grupo profesional para restablecer la unidad perdida entre la esfera de los motivos, la de las funciones y la de las reglas. En él, la energía ética de la profesión es también la forma secularizada de una ética de la convicción de tipo racionalista.

En los dos casos, la apelación a la profesión como factor de estabilización presenta un mismo objetivo: dominar un cosmos -el económico-, cuya autonomización desregulada -carente de espíritu, diría Weber- parece ser su destino inexorable. La profesión representa en los dos casos un potencial ético por su doble condición de "anclaje" motivacional y "anclaje" de reglas. De acuerdo con esa doble condición permite reunir o, cuando menos, acercar esferas de la vida que se han separado en exceso.

Para Weber la reunificación exige la aparición de un nuevo espíritu, que es tanto como decir: nuevos profetas, nuevos ideales de vida. Del mismo modo que la fatalidad hizo que el espíritu se ausentara, el destino puede hacer que regrese. Mientras, el deber profesional, ayuno de espíritu, permanece como un residuo anacrónico, un sinsentido que es preciso cumplir inercial y mecánicamente: «El indi-

viduo renuncia a interpretar el cumplimiento del deber profesional, cuando no puede ponerlo en relación directa con ciertos valores espirituales supremos o cuando, a la inversa, lo siente subjetivamente como simple coacción económica»**117**.

La sensación de "desgracia" (*malaise*) y "ansiedad" (*anxiété*)**118** no es menor en el terapeuta y pedagogo social que fue, ante todo, Durkheim. Menos fatalista y más racionalista que su coetáneo alemán, el francés concluye en la primera edición: «En una palabra, nuestro primer deber actualmente es hacernos una moral»**119**. El tono pesimista aumenta, sin embargo, en el Prólogo a la segunda edición: lo que antes era una desgracia se califica ahora como «una enfermedad (*maladie*) *totius substantiae* que afecta a todo el organismo (...)»**120**.

Ya se entienda el proceso desde "arriba" o desde "abajo", la conclusión es muy similar en ambos sociólogos: la profesión representa en el mundo moderno un molde en el que precipita la vida ética. Dicho molde lo podemos entender también como un nicho funcional. A su vez, es fuente de valor. Weber será más consciente de ello que Durkheim, por su insistencia en que la institucionalización de la vida profesional tiene como efecto propio genera-

lizar el obrar valioso en este mundo. Su corolario parece lógico: la revalorización del mundo.

Mientras que, para Durkheim, el potencial ético de la profesión descarga sobre la cohesión social y la reglamentación de la vida económica y sus condiciones de equidad, según Weber, el potencial ético de la profesión descarga no en primera, pero sí en última instancia, sobre el propio mundo. Si, inicialmente, la gloria de Dios exigía la impersonalidad del trabajo y la correspondiente alienación del mundo, una vez consolidada la impersonalidad del trabajo en la forma de una ética de la convicción, el potencial ético de la profesión revierte en mayor gloria del mundo, que se convierte en horizonte último del obrar valioso propio del estilo de vida burgués: «La especialización que domina en la humanidad actual aureola éticamente con un nimbo de gloria esta constante predicación puritana del valor ascético de la profesión fija; y lo mismo hace el hombre de negocios con la interpretación providencialista de las probabilidades de lucro»<sup>121</sup>.

A su vez, la impersonalidad del trabajo convierte toda iniciativa en una empresa racional. En efecto, la imagen del mundo creada por las ideas del protestantismo ascético determi-

naron una afinidad de intereses: el interés religioso por la propia salvación y el interés material en ser activo, metódico, diligente y austero en la realización de las actividades intramundanas. Una vez establecida la afinidad, el deslizamiento de un interés a otro venía propiciado por la evolución de las imágenes del mundo.

En el *punto de partida* del proceso de modernización, Weber sitúa al “hombre de profesión” -el profesional, *Berufsmensch*- y muy especialmente al hombre que adopta el modo metódico de vida de empresarios y funcionarios, orientado conforme a una ética de la profesión. A su vez, Durkheim coloca también en el *punto de rectificación* de dicho proceso al profesional, esta vez en calidad de miembro del grupo profesional.

Los dos coinciden, pues, en que la profesión constituye el gran enclave ético de la moderna sociedad diferenciada. Los dos apelan, aunque cada cual a su modo, a la necesidad de “insuflar” espíritu en la vida profesional, y, más en concreto, en la vida empresarial. La pregunta lógica y decisiva a estas alturas es: ¿qué tipo de espíritu? Los dos sostienen que no puede ser sino espíritu ético -eticidad-: el espíritu de profesionalización está impregnado de racionalismo utilitario desde el



comienzo, aunque su origen religioso sea innegable. Cuando se diferencia la orientación éticoracional de la acción intramundana, de la orientación religiosa supramundana, sólo queda el racionalismo triunfante, y, en virtud de su triunfo, una orientación de la acción que busca *dominar racionalmente el mundo* y no precisamente con un compromiso ascético: es lo que Weber llama *la institucionalización de la acción racional con arreglo a fines*.

Una última observación para terminar ya este trabajo y volver a su punto de partida. Weber explica la institucionalización de la acción económica con arreglo a fines, propia de la actividad económica y empresarial, sin echar mano de la teoría del valor-trabajo. Lo hace mediante un recurso que caracteriza el enfoque comprensivo-hermenéutico de su sociología: recurriendo en primer lugar a la cultura y al *ethos* profesional del ascetismo protestante, o lo que es igual, a una teoría subjetiva del valor. Como observa agudamente Habermas, Weber no desconoce que desde un *punto de vista funcional* la institucionalización de la acción empresarial con arreglo a fines es efectivamente de transcendental importancia para las sociedades modernas<sup>122</sup>. De lo que, sin embargo, está persuadido es de que semejante institucionalización sólo es posible a

partir de las *estructuras de conciencia* que surgieron de la racionalización ética de las imágenes del mundo que aportaba el calvinismo.

La comprensión moderna del mundo a partir de tales estructuras de conciencia abre un horizonte de posibilidades en el que adquiere pleno sentido la empresa capitalista y la profesión de empresario. La noción de "empresario" que aporta Schumpeter, por ejemplo, es fuertemente deudora de este enfoque comprensivo de la acción social. En efecto, no debería pasarse por alto hasta qué punto la teoría schumpeteriana del empresario como innovador conecta con la contraposición que hace Weber entre el espíritu económico tradicionalista y el nuevo espíritu económico empresarial; este último debía regirse —según Weber— por una serie de cualidades éticas o rasgos ascéticos, tales como la sobriedad, la perseverancia, la entrega a lo propio y al buen cumplimiento de la profesión, etc., que él calificó de principios sólidamente burgueses<sup>123</sup>.

El espíritu burgués se torna socialmente operante en forma de espíritu empresarial principalmente a través de un *ethos*, un conjunto de actitudes y virtudes que conforman el estilo profesional. Como dice Weber, el nuevo

espíritu empresarial «encarna cualidades éticas específicas» **124**.

Por muy en desacuerdo que se esté con Weber y su debatida tesis sobre el origen del capitalismo, será muy difícil disentir de su convicción de que el estilo profesional empresarial es una de esas *estructuras de conciencia* que surgieron con una impronta cristiana. Me parece que éste es uno de los grandes logros del enfoque comprensivo de la acción social: haber sabido conectar en una totalidad de sentido la esfera de los valores económicos - con su peculiar lógica interna- con la de los valores últimos transcendentales -también con la suya-. Ciertamente, esta totalidad de sentido no "totaliza" la cuestión. Me explico: que la noción puritana de vocación propicie un modo de vida centrado en el trabajo disciplinado, racionalizado y metódico, el cual es notablemente afín a las exigencias o requisitos funcionales del capitalismo, significa únicamente que existe una afinidad electiva evidente entre un cierto tipo de conducta económica y un cierto tipo de conducta religiosa. Ya Troeltsch señaló que el estudio de Weber era en realidad un análisis histórico del capitalismo-calvinista, pues la determinación de los rasgos que constituyen el carácter ascético del trabajo profesional conducían de un modo casi

indefectible a la ascética puritano-calvinista de la profesión como principio de ese proceso. Era lógico que Weber encontrara como determinante aquello que él mismo había seleccionado como significativo. No está de más recordar que el propio Weber, en el Prólogo escrito para la edición de 1.920, era bien consciente de que se limitaba a exponer uno de los aspectos de la relación causal adecuada entre la moderna ética económica y la ética racional del protestantismo ascético.

Por discutible que sea -y ciertamente lo es- la trama de sentido que Weber urde en forma de conexiones significativas y afinidades electivas de todo signo, el enfoque weberiano de la cuestión logra algo que Durkheim, por aquel mismo tiempo (1912), no sólo no sabía cómo hacer, sino que ni siquiera sabía que se estaba haciendo: «Una sola forma de actividad social no ha sido todavía expresamente ligada a la religión: es la actividad económica. No obstante, sucede que las técnicas que derivan de la magia tienen, por eso mismo, orígenes indirectamente religiosos. Más aún, el valor económico es una especie de poder, de eficacia y conocemos los orígenes religiosos de la idea de poder. (...) Por ello, se entreve que la idea de valor económico y la de valor religioso no deben carecer de relaciones. Pero la cuestión



de saber cuál es la naturaleza de estas relaciones no ha sido estudiada todavía»**125**. Aquel gran lector y erudito que fue Durkheim, en este caso se equivocaba. Sí había sido estudiada. El acercamiento subjetivo a la realidad del valor permitió a Weber plantear lo que sin duda era una gran cuestión: qué relación existía entre la comprensión moderna del mundo y la lógica interna de las esferas de valor. Una vez planteada esa relación, cabía examinar los desplazamientos de sentido, conflictos, tensiones y procesos de auto-nomización y diferenciación entre unas esferas de valor y otras.

El planteamiento resulta especialmente apto, a mi entender, para comprender los desplazamientos de sentido o cambios de significación psicológicos, racionalizadores, utilitarios y secularizadores. A su vez, el precio que paga Weber por ello es el carácter paradógico de muchas de sus tesis. Weber es bien consciente de ello y el “tipo ideal” de empresario capitalista que él construye probablemente sea el paradigma de la paradoja. Más aún, Weber alude directamente a la paradoja, sin esquivarla. Refiriéndose en concreto al caso de Alemania y de sus coetáneos, reflexiona del siguiente modo: si a «las naturalezas transidas de “espíritu del capitalismo” (...) se les pre-

guntase por el “sentido” de esa actividad incansable, jamás satisfecha de su propia posición (por lo cual dentro de una orientación puramente terrenal de la vida, debería ser algo sin sentido), supuesto que supiesen dar una respuesta, sería la de “la preocupación por los hijos y los nietos”; o bien, (...) dirían simplemente que para ellos, el negocio, con su incesante trabajo, “es indispensable para su vida”. De hecho, ésta es la única motivación de su actividad, actividad irracional (vista desde el lado de la felicidad personal), puesto que el hombre existe para el negocio y no a la inversa»**126**.

La comprensión del sentido subjetivo de la acción arroja un balance neto: existe un elemento de irracionalidad en ese tipo de vida. Dicho elemento no es otro que: «cumplir buenamente en su profesión»**127**. Esto es lo que el hombre precapitalista considera tan inconcebible y misterioso: «Que alguien pase su vida trabajando guiado por la sola idea de bajar un día a la tumba cargado de dinero, sólo le parece explicable como producto de instintos perversos (...)»**128**. La sociología comprensiva se endereza, como ya se vio, a la racionalización de lo irracional. Por eso, el tipo ideal de empresario capitalista que Weber construye, describe un estilo de vida y una forma de con-

ducta poblados de rasgos ascéticos. Weber era consciente que esa racionalización chocaba con el sentido subjetivo de la acción que tenían los empresarios coetáneos suyos y así lo dice: «Creerán algunos que estas cualidades morales personales no tienen nada que ver con determinadas máximas éticas o pensamientos religiosos y que, por tanto, el fundamento propio de este sentido mercantilista de la vida es de carácter más bien negativo: la capacidad de sustraerse a la tradición recibida (es decir, “ilustración” liberal, en primer término). De hecho, esto es lo más corriente en la actualidad; hoy, no sólo acostumbra a faltar una relación entre la conducta práctica y los principios religiosos, sino que, cuando la relación existe, es de carácter negativo»**129**.

¿Cuál es la explicación última del predominio de ese tipo de sentido subjetivo de la acción empresarial? En la respuesta a esta pregunta la sociología weberiana desvela una de sus claves metodológicas más profundas: el actor social nunca actúa al margen de un contexto situacional objetivo. Por eso, la comprensión del sentido subjetivo de la acción requiere poner en relación al actor con el contexto social objetivo en que se desenvuelve, pues el sentido subjetivo de la acción se encuentra ligado de hecho a la estructura

objetiva o situacional: «El orden económico capitalista necesita esta entrega a la “profesión” de enriquecerse: es una especie de comportamiento ante los bienes externos, de tal modo adecuado a aquella estructura, ligado de tal manera a las condiciones del triunfo en la lucha económica por la existencia, que ya no es posible hablar hoy de una conexión necesaria entre ese comportamiento práctico “crematístico” y una determinada “concepción unitaria del mundo”. (...) Pero todo esto ocurre en una época en la que el moderno capitalismo ha triunfado ya, emancipándose de sus antiguos asideros»**130**. Con otras palabras: la adecuación de la acción a la estructura objetiva del cosmos económico capitalista ha sustituido a la dependencia que la acción tenía respecto de una determinada concepción unitaria del mundo.

Sustitución y al mismo tiempo continuidad son posibles por el enclave ético de la profesión, que media entre un extremo y otro del proceso. En efecto, es justamente la obligación profesional «lo que suministra apoyo y base ética a la conducta del empresario de “nuevo estilo”»**131**. Y sigue siendo la obligación profesional la que proporciona el fundamento normativo a la actual conducta empresarial, si bien desvinculada ya de su dependencia de



una concepción unitaria del mundo. Se entiende que Weber considere, en primer lugar, que con la expresión “espíritu del capitalismo (moderno)” se designa «aquella mentalidad que aspira a obtener un lucro ejerciendo sistemáticamente una profesión»<sup>132</sup> y, en segundo lugar, que «dicha mentalidad ha encontrado su realización más adecuada en la moderna empresa capitalista, al mismo tiempo que ésta puede reconocer en aquélla su más adecuado impulso espiritual»<sup>133</sup>.

Lo más conflictivo de la tesis weberiana es esa especie de desencanto que se manifiesta en su convicción de que la estructura objetiva o formal termina imponiéndose al espíritu; que éste precipita en un molde -puramente normativo- que primero lo canaliza y expresa funcionalmente, para finalmente ahogarlo. La cuestión que resulta pertinente plantear es ésta: ¿el espíritu que animó el potencial ético de la profesión empresarial se ha secado para siempre? ¿Acaso queda únicamente el molde (el estuche), como un viejo residuo de una gloria espiritual lejana, o no será más bien que todo el potencial ético de las virtudes ejercidas en la profesión puede revivir íntegramente cada vez que recibe un nuevo impulso espiritual? Si es cierto, como creo, que el espíritu sigue iluminando las mentes y los corazones de

los hombres, que el *pathos* espiritual y ético a la vez del cristianismo ni se redujo al calvinismo, ni se agotó con él, entonces no cabe el escepticismo.

Pienso que la conclusión weberiana de que la autonomización de la economía implica un problema moral, porque supone a su vez la autonomización de la moral, es sustancialmente correcta. Ahora bien, no estoy de acuerdo con él en que semejante proceso de autonomización anuncie y, hasta cierto punto, realice el ocaso del espíritu religioso que los unificó. Todo arranca, a mi entender, de un gran desenfoque en el modo de abordar el tema de la moderna diferenciación social. El recurso al espíritu cristiano-calvinista del capitalismo como elemento unificador o de síntesis inicial consagra la transformación de la economía abstracta en una ética absoluta y *vice-versa*, por lo que ambas resultan indiscernibles. Sólo así, por ejemplo, tiene sentido la afirmación weberiana de que las máximas económicas de Franklin lo que expresan en realidad es un *ethos* y por eso contienen un agudo patetismo ético. La respectiva autonomización de ambas esferas de valor -la económica y la moral- da lugar, por un lado, a una “liberación” del moderno “hombre económico” y, por otra, a una “ética objetiva del mercado”

que no requiere expresamente cualidades éticas del individuo.

El carácter indiscernible de economía abstracta y ética absoluta es solidario, en Weber, de esta tesis: el trabajo profesional capitalista presenta indudables rasgos ascéticos y, a su vez, la ascética protestante-calvinista llegó a convertirse en "profesional". La afinidad electiva que existe entre uno y otro elemento viene propiciada por el común carácter sistemático racionalizador y burgués de ambos. Estoy de acuerdo con R. Llano cuando afirma que «para que ambos conceptos se acaben de identificar, Weber tiene que secularizar la ascética (es decir, abandonar todo lo que tiene de religioso y dejar sólo lo que tiene de racionalizador) y "espiritualizar el trabajo" (llamándolo "vocacional" por ser sistemático, abnegado y acompañado como la inescrutable decisión divina por un sentimiento de irracionalidad; es decir, haciéndolo "ascético" aunque sin raíces ni savia religiosas). De este modo advierte Weber la influencia de la ética protestante en la cultura burguesa y en su concepto de "trabajo profesional" (...)» **134**.

El indudable desencanto weberiano no debería suponer que pasáramos por alto dos grandes cuestiones a las que directamente alude. La primera no es otra que la preocu-

pante supeditación del espíritu de empresa y su potencial ético -las virtudes activas- a los automatismos económico-financieros. Cada vez que la profesión empresarial se desvincula de su *ethos* y pasa a ser guiada por la pura racionalidad estratégica, en el capitalismo vuelven a hacer acto de presencia rasgos de su proto-historia, el más significativo de los cuales es lo que Weber llamó "capitalismo aventurero".

La segunda cuestión se podría enunciar así: "la añoranza del sentido". Ciertamente, el ser humano experimenta de algún modo el sentido cuando vive el sinsentido. Y desde este punto de vista, la separación en el capitalismo de espíritu religioso y fundamento mecánico permite que emerja, aunque sea *en negativo*, el sentido. Más aún, permite entender que la categoría de "sentido" encuentra su modulación más cabal en la concepción unitaria del mundo, allí donde se coimplican en una totalidad sistemática unitaria motivaciones y conductas lógicamente heterogéneas. En un célebre texto de *Economía y Sociedad*, al describir Weber qué entiende por profecía, señala que "sentido" significa trascender la inmediatez de lo real en la línea de la ultimidad y la unidad. Merece la pena el texto, aunque sea demasiado extenso: "Que la profecía tenga un



carácter más ético o más ejemplar, la revelación profética siempre significa (esto es lo común), en primer lugar para el profeta mismo, después para los que le siguen: una visión unitaria de la vida lograda por medio de una actitud consciente, de *sentido unitario pleno*, frente a ella. La vida y el mundo, los acontecimientos sociales y cósmicos tienen para el profeta un determinado "sentido" sistemático unitario; la conducta de los hombres, si ha de traerles salud, salvación, ha de estar orientada por ese sentido e informada por él plenamente. La índole de este "sentido" puede ser muy diversa y puede fundir en una unidad motivos lógicamente heterogéneos, pues no es la consecuencia lógica, sino las valoraciones prácticas las que dominan la concepción. Significa siempre (en distintos grados y con distinto éxito) un ensayo de sistematización de todas las manifestaciones de la vida, la coordinación de todas las acciones humanas en un *modo de vida*, sea cualquiera la forma que éste adopte. También contiene la importante concepción religiosa del "mundo" como un "cosmos", del que se exige que constituya un todo con no importa qué "sentido ordenador", y sus fenómenos singulares son medidos y valorados por este postulado. Todas las tensiones más fuertes, tanto de la vida interior como de las relaciones con el mundo,

surgen del choque de esta concepción del mundo como un todo lleno de sentido, según el postulado religioso, con las realidades empíricas. Ciertamente la profecía no es en modo alguno la única instancia que se ocupa de este problema. Toda sabiduría sacerdotal, lo mismo que toda filosofía laica, intelectual o vulgar, se ocupa también en alguna forma de él. La última cuestión de toda metafísica desde siempre ha sido ésta: si el mundo como un todo y la vida en particular deben tener un "sentido", ¿cuál puede ser éste y qué aspecto debe tomar el mundo para ajustarse a él?" **135**

En el modelo de consonancia del *ethos* capitalista emerge, de forma sincrónica, el sentido como una configuración unitaria de lo heterogéneo. Podría hablarse de "unidad de vida". Weber ha dejado planteada esta segunda gran cuestión, que afecta directamente a nuestra situación cultural y espiritual. No me parece que la solución a los problemas de sutura entre diversas esferas de lo real aquí planteadas sea la desdiferenciación. Tal vez haya que buscarla en la línea de una mejor comprensión de dos cosas: el propio proceso de diferenciación social, con sus implicaciones ético-profesionales, y la emergencia del sentido.

El hecho de que el individuo renuncie a interpretar el cumplimiento del deber profe-

sional en términos de radicalidad -unidad de vida-, la posteridad weberiana lo ha explicado como una fatalidad: el destino inexorable del proceso de diferenciación. Merecería la pena examinar una explicación alternativa; una que estuviera ligada a la emergencia del sentido. El propio Weber lo sugiere de pasada, en los párrafos postreros de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, cuando se pregunta si, al término de esta extraordinaria evolución, surgirán profetas nuevos y se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas e ideales. Personalmente, considero que la emergencia del sentido pasa a ser la cuestión decisiva mentada en la obra weberiana. Su análisis desborda con creces el marco antropológico y ético en que se encierra dicha obra. Sólo desde un adecuado planteamiento de la mundanidad y, por consiguiente, de la relación ética, estética y ascética del hombre con el mundo, podría abordarse adecuadamente.

## NOTA BIOGRAFICA

Fernando Múgica es Doctor en Filosofía. Profesor Agregado de Sociología en la Universidad de Navarra, dirige actualmente el Programa de Doctorado en Filosofía. Ha sido profesor titular de Escuela Universitaria en la Universidad de Zaragoza.

Es profesor visitante en diversas universidades de Iberoamérica



**1.** Soy bien consciente de que esta lista habría que ampliarla considerablemente si tuviéramos en cuenta a todos los filósofos que por aquel entonces se ocupaban de construir una axiología filosófica.

**2.** P. Koslowski, *La ética del capitalismo*, Rialp, Madrid, 1997, p. 31.

**3.** R. Brubaker, *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, George Allen and Unwin, London, 1984, p. 9.

**4.** M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 14ª ed., 1995, p. 80. A partir de aquí se citará de modo abreviado como EP.

**5.** EP, p. 207.

**6.** Ibid., p. 107.

**7.** Ibid., p. 49.

**8.** Ibid., p. 106.

**9.** Ibid., p. 107.

**10.** Ibid., p. 45.

**11.** Ibid., p. 46.

**12.** Cfr. Gordon Marshall, *En busca del espíritu del capitalismo*, F.C.E., México, 1986, p. 102.

**13.** Ibid., p. 46, nota 5.

**14.** *Max Webers Fragestellung*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1987. El libro reúne artículos publicados por Hennis entre 1982 y 1986, el primero de los cuales ha sido traducido al español por J. Abellán con el título: *El problema central de Max Weber*, *Revista de Estudios Políticos*, 33 (Nueva Epoca), Mayo-Junio 1983, pp. 49-99.

**15.** *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, ed. por Johannes Winckelmann, Gütersloh (GTB 119), 1978 (3ª ed.), p. 55.

**16.** Ibid., p. 31.

**17.** Ibid., p. 150.

**18.** Cfr. *ibid.*, p. 157.

**19.** Cfr. *ibid.*, 167.

**20.** Cfr. *ibid.*, 173. Habermas ha señalado también el interés weberiano por un estilo o «forma de vida que Weber considera como la forma típica en que históricamente adquiere por primera (y única) vez estabilidad y continuidad el tipo complejo de acción en que se aúnan sistemáticamente la racionalidad con arreglo a medios, a fines y a valores. Ese modo metódico de comportamiento representa según Weber una forma de vida que materializa simultáneamente tres aspectos univer-

sales de la racionalidad práctica (...)» (J. Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987, vol. I, p. 248).

**21.** Ibid., 286.

**22.** A veces no se tiene en cuenta la aguda y certera observación que hace R. Aron en su exposición del pensamiento sociológico weberiano: «Por otra parte, el tipo ideal está vinculado con lo que es característico de la sociedad y de la ciencia moderna, a saber, el proceso de racionalización. La construcción de tipos ideales es una expresión del esfuerzo de todas las disciplinas científicas para conferir inteligibilidad a la materia, deduciendo de la misma la racionalidad interna, y quizás aún construyendo esta racionalidad a partir de una materia a medias informe» (R. Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico*, t. II, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1981, p. 246).

**23.** Cfr. Gordon Marshall, op. cit., pp. 107-110.

**24.** EP, p. 18.

**25.** Ibid., p. 242.

**26.** Ibid., p. 248.

**27.** «Esta racionalización de la conducta en el mundo con fines ultra-mundanos fue el efecto de la concepción que el protestantismo

ascético tuvo de la profesión. (...) el ascetismo cristiano (...) se lanza al mercado de la vida, cierra las puertas de los claustros y se dedica a impregnar con su método esa vida, a la que transforma en vida racional en el mundo, pero no de este mundo ni para este mundo» (p. 207).

**28.** Ibid., p. 159.

**29.** Ibid., p. 220.

**30.** Ibid., p. 221.

**31.** Ibid., p. 21.

**32.** Ibid., p. 221. Charles Taylor ha subrayado que “ese énfasis en el bienestar humano más inmediato también procede de fuentes religiosas. Emana del Nuevo Testamento y es uno de los temas centrales de la espiritualidad cristiana. El utilitarismo moderno es una de sus variantes secularizadas y, como tal, conecta directamente con un rasgo de la espiritualidad cristiana que empieza a recibir una importancia nueva y sin precedentes en los albores de la Edad Moderna y que también se ha convertido en clave de la cultura moderna. Yo lo describiré como la afirmación de la vida corriente. Este último es un término con el que se designa de un modo aproximativo la vida de producción y la familia”, (Charles Taylor,



Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna, Paidós, Barcelona, 1.996, p. 28).

**33.** Ibid., pp. 223-224.

**34.** Ibid., 224.

**35.** Ibid., p. 130, nota 31.

**36.** Ibid., p. 222, nota 33.

**37.** H. Arendt, *La Condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 282-283.

**38.** EP, p. 123.

**39.** Ibid., p. 126.

**40.** Ibid., p. 128, nota 28.

**41.** Ibid., p. 128.

**42.** Ibid., p. 129.

**43.** Ibidem.

**44.** Ibid., p. 128, nota 28. Michael Walzer ha señalado, en un riguroso y célebre estudio (*The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radicals Politics*, Harvard University Press, Cambridge, 1.965), que uno de los motivos teológicos centrales en el calvinismo - y, de un modo especial, en su rama puritana - fue el horror al desorden, tanto en la vida social, como en la vida personal. Frente al desorden, se impone ante todo la disciplina personal de quienes son capaces de asumir res-

pensabilidades personales y de autoafirmarse no en forma libidinosa o inmoderada, sino en términos de autocontrol. Las dos implicaciones del trabajo, en sentido puritano, que se encuentran en la teoría de la vocación son la disciplina social y la autoafirmación (cfr. *ibid.*, p.212). Ambos aspectos quedan recogidos en la metodización del trabajo, elemento esencial de la llamada. Los "llamados", al vivir así, pueden fiarse unos de otros, y configurar de este modo un orden social estable: la sociedad civil. Así pues, sociedad civil, relaciones contractuales, confianza y responsabilidad son realidades vinculadas a la disciplina que la llamada liga a cada oficio o profesión particular (cfr. *ibid.*, p. 213). De este modo, el calvinismo se convierte en poderoso instrumento de una organización social de base profesional y eminentemente contractual, es decir, voluntaria. La rigurosa disciplina personal se vincula a la laboriosa y activa reorganización social. A su vez, la coerción se ejerce respecto de los impíos, mientras que los santos se controlan mutuamente mediante la instrucción y la admonición de unos a otros (cfr. *ibid.*, pp. 220-221). Este régimen social de ejemplaridad y corrección recíprocas adquiere el aspecto incluso de "un sistema cerrado de vigilancia colectiva que ocasionalmente puede convertirse en una especie de terrorismo espiritual"

(ibid., p.221). Por lo ordinario, basta la voluntariedad y la confianza para garantizar una buena organización social.

45. Ibid., p. 130.

46. Ibid., pp. 131-132.

47. Ibid., p. 132.

48. Ibid., p. 133.

49. Ibidem.

50. Ibid., pp. 206-207.

51. Ibid., p. 242, nota 79.

52. Ibid., pp. 254-255.

53. Ibid., pp. 258-259.

54. Ibidem.

55. Ibid., p. 259.

56. Ibid., p. 255, nota 105.

57. Ibid., p. 255, nota 105.

58. Cfr. Max Weber, *La ética económica de las religiones universales. Ensayos de Sociología comparada de la religión, Introducción*, en *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, Taurus, Madrid, 1992, pp. 251-252.

59. Ibid., p. 251. Considero que es un mérito indudable de Charles Taylor haber puesto de manifiesto la importancia de este concepto -la

afirmación de la vida corriente- como elemento configurador de la moderna civilización burguesa: "Según la ética aristotélica tradicional, (...) la 'vida' era importante como necesario trasfondo y soporte de la 'vida buena' de la contemplación y de la acción como ciudadano. La Reforma introduce un sentido moderno, inspirado en el cristianismo, según el cual, por el contrario, la vida corriente se convierte en el centro mismo de la vida buena. La cuestión clave era cómo vivirla, si piadosamente y con temor de Dios, o no. Pero la vida del temeroso de Dios se limitaba al matrimonio y a la vocación (...). Pienso que la afirmación de la vida corriente, aunque puesta en entredicho y frecuentemente presentada en forma secularizada, se ha convertido en una de las ideas más potentes de la civilización moderna". (Charles Taylor, op.cit., p. 28). Ciertamente la idea reformada y, especialmente, calvinista-puritana de la santificación de la vida común tuvo consecuencias decisivas en el modo moderno de comprender el trabajo, el matrimonio, la familia, la empresa, la vida económica y el propio mundo. Así lo señala Weber y también lo hace Taylor (cfr. op.cit., pp. 227-249), quien emplea expresamente estas palabras: santificación de la vida común (cfr. p. 242). Ahora bien, como posteriormente indicaré, me parece una insuficiencia de su



estudio -excelente por lo demás- no advertir la importancia que este concepto tiene también para la teología y la espiritualidad católicas, especialmente a partir del Concilio Vaticano II.

**60.** En el libro de Rafael Llano, *La sociología comprensiva como teoría de la cultura* (C.S.I.C., Madrid, 1992), excelente en tantos aspectos, se contiene un atinado estudio del valor probatorio de la tesis weberiana. Resulta particularmente sugestiva la comparación con el concepto aristotélico de *verosimilitud*. Esta «es sobre todo la cualidad que tienen la mayoría de sus interpretaciones de los procesos históricos. En primer lugar la referida a la ética protestante y el espíritu del capitalismo, pues si alguna es la causa de su evidencia intuitiva y de la aceptación por parte de muchos es la de resultar una interpretación verosímil. Weber parte de una *afinidad electiva* evidente entre un determinado comportamiento *activo* económico y otro comportamiento *activo* religioso; afinidad que se hace metodológicamente más *verosímil* por la construcción de unos respectivos tipos ideales con puntos comunes de transición (trabajo profesional vocacional y ética ascética profesional), y cuyo punto de contacto causal se determina con la construcción de los respectivos procesos ideales de acercamiento (*ascetización* del

trabajo profesional, utilitarización y secularización de la ética religiosa del trabajo). De este modo cierra Weber la “cadena de combinaciones” que se dieron a su juicio sobre suelo calvinista» (p. 489).

**61.** A partir de ahora DTS. Se citará la edición francesa: *De la division du travail social*, P.U.F., París, 11e ed., 1986. Con ocasión del centenario de la aparición de esta obra, se publicó, entre otros, el libro *Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim un siècle après*, Ph. Besnard, M. Borlandi y P. Vogt (eds.), P.U.F., París, 1993. Lo considero decisivo para sopesar y discutir la tesis que aquí se va a presentar de un modo escueto, no pormenorizado. Todo el libro resulta de gran interés, pero especialmente, a mi entender, los artículos de François-André Isambert, *La naissance de l'individu* (pp. 113-133); Peter M. Blau y Ritchie L. Milby, *Faits sociaux et Structure Sociale* (pp. 135-146); W. Watts Miller, *Les deux préfaces: science morale et réforme sociale* (pp. 147-164); Neil J. Smelser, *Le lien problématique entre différentiation et intégration* (pp. 259-278); y Jean-Daniel Reynaud, *La formation des règles sociales* (pp. 295-317).

**62.** «La vida social procede de una doble fuente: la semejanza de las conciencias y la división del trabajo social. En el primer caso, el

individuo es socializado porque, no teniendo individualidad propia, se confunde, así como sus semejantes, en el seno de un mismo tipo colectivo; en el segundo, porque, aun teniendo una fisonomía y una actividad personales que le distinguen de los demás, depende de ellos en la misma medida que se distingue y, por consiguiente, de la sociedad que de su unión resulta" (p. 205).

**63.** «Es, pues, equivocado oponer la sociedad que procede de la comunidad de creencias a aquélla que tiene por base la cooperación, al no conceder a la primera más que un carácter moral, y no ver en la segunda más que una agrupación económica. En realidad, la cooperación también tiene su moralidad intrínseca. Sólo cabe la creencia, como veremos mejor más adelante, de que en nuestras sociedades actuales esta moralidad no alcanza todavía todo el desarrollo que les sería desde ahora necesario» (p. 208).

**64.** «La vida colectiva no ha nacido de la vida individual; por el contrario, es la segunda la que ha nacido de la primera» (p. 264).

**65.** Durkheim resume así la tesis de Spencer: «Las sociedades superiores... tendrían o tenderían a tener por base única el vasto sistema de contratos particulares que ligan entre sí a los individuos (...). La solidaridad social no

sería, pues, otra cosa que el acuerdo espontáneo de intereses individuales, acuerdo del que los contratos son su expresión natural. El tipo de las relaciones sociales sería la relación económica, desembarazada de toda reglamentación y tal como resulta de la iniciativa enteramente libre de las partes. En una palabra, la sociedad no sería más que la puesta en relación de individuos que intercambian los productos de su trabajo y sin que ninguna acción propiamente social venga a regular este intercambio» (p. 180).

**66.** Cfr. J. Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa*, vol. II, pp. 164-167.

**67.** DTS, 360. No podemos olvidar que el estudio de la patología tiene como finalidad, en Durkheim, hacerse una idea lo más cabal posible de cuál sea el estado de normalidad social: «el estudio de las formas desviadas nos permitirá determinar mejor las condiciones de existencia del estado normal. Cuando conocamos las circunstancias en las que la división del trabajo deja de generar solidaridad, sabremos mejor lo que es necesario para que tenga todo su efecto. Aquí como en otros lugares, la patología es un precioso auxiliar de la fisiología» (p. 343).

**68.** El estudio más completo que conozco sobre el concepto de "anomia" en Durkheim



es el de Philippe Besnard, *L'anomie, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*, P.U.F., Paris, 1987.

**69.** Cfr. DTS, pp. 402-406. Conviene recordar que la DTS es la tesis de doctorado que Durkheim defendió en la Sorbona el 3 de marzo de 1893. La estructura netamente académica es reconocible de principio a fin del libro. Como no podía ser de otro modo, la Conclusión recoge y sintetiza los logros principales de la tesis; por ello es preciso concentrar en ella la máxima atención.

**70.** DTS, p. 403.

**71.** Ibidem.

**72.** Ibidem.

**73.** Cfr. Ibid., 404.

**74.** Ibidem.

**75.** *L'éducation morale*, P.U.F., Paris, 1963, p. 37. Este tema -el mal de infinito, el carácter ilimitado de los deseos del yo- aparece ya en la DTS en estrecha relación con la producción económica, que, en las sociedades diferenciadas, tiende a convertirse «en un mercado único, que abarca prácticamente toda la sociedad. Se extiende más allá y tiende a hacerse universal (...)» (p. 361). Esta tendencia de la productividad a la universalidad provoca

que «el productor no pueda abarcar ya el mercado con la mirada, ni incluso con el pensamiento; tampoco puede representarse ya sus límites, puesto que por así decir es ilimitado. En consecuencia, la producción carece de freno y de regla (...). De ahí esas crisis que turban periódicamente las funciones económicas. El crecimiento de esas crisis locales y restringidas que son las quiebras es muy probablemente un efecto de esta misma causa» (DTS, pp. 361-362). Ya en el Libro I había observado Durkheim lo siguiente: «la acción reguladora a la que está sometida actualmente la vida económica no es lo que debería ser en estado normal» (ibid., p. 196).

**76.** «... si la división del trabajo no produce solidaridad es que las relaciones entre órganos no están reglamentadas, es que están en un estado de *anomia*» (D.T.S., p. 360).

**77.** DTS, p. 405.

**78.** Ibidem.

**79.** Ibid., pp. 399-400.

**80.** «Por reglamentada que esté una función, siempre deja un amplio espacio para la iniciativa de cada uno» (DTS, p. 208).

**81.** DTS, p. 357.

**82.** Ibidem.

- 83.** Ibid., p. 358.
- 84.** Cfr. Philippe Besnard, *L'anomie...*, p. 125.
- 85.** DTS, *Preface*, 2e édit., II. (A partir de ahora se indicará únicamente el número de página tal como Durkheim lo hace: en caracteres romanos).
- 86.** DTS, I.
- 87.** Ibid., 158.
- 88.** Ibidem.
- 89.** Cfr. ibid, 158-159.
- 90.** Ibid., 165.
- 91.** Ibid., 164.
- 92.** Ibid., p. 167.
- 93.** Ibid., p. 197.
- 94.** Ibid., pp. 196-197.
- 95.** Ibid., p. 207.
- 96.** N.J. Smelser, *Différentiation et intégration...*, p. 263.
- 97.** Cfr. DTS, pp. 350-351.
- 98.** DTS, p. 197.
- 99.** Ibid., V.
- 100.** Ibid., IV.
- 101.** Ibid., IV-V.
- 102.** *Le Suicide*, P.U.F., París, 5<sup>a</sup> édit., 1990, p. 223.
- 103.** Ibidem.
- 104.** DTS, pp. XI-XII.
- 105.** *La Suicide*, p. 435.
- 106.** Ibid., pp. 435-436.
- 107.** Ibid., 436.
- 108.** Ibid., 437.
- 109.** Ibid., 441.
- 110.** Ibidem.
- 111.** DTS, V.
- 112.** Ibidem.
- 113.** Ibidem.
- 114.** Cfr. J.C. Filloux, *Durkheim et le socialisme*, Droz, Genève, 1977, pp. 337-340.
- 115.** DTS, XVII.
- 116.** Ibid., XXVII.
- 117.** EP, p. 259.
- 118.** DTS, p. 405.
- 119.** Ibid., p. 406.
- 120.** Ibid., p. XXXIV.
- 121.** PE, p. 227.



**122.** Cfr. J. Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa...* I, pp. 285-288.

**123.** «Y esos nuevos empresarios no eran tampoco especuladores osados y sin escrúpulos, naturalezas aptas para la aventura económica, como las ha habido en todas las épocas de la historia, ni siquiera “gentes adineradas” que crearon este nuevo estilo de vida oscuro y retraído, aunque decisivo para el desarrollo de la economía, sino hombres educados en la dura escuela de la vida, prudentes y arriesgados a la vez, sobrios y perseverantes, entregados de lleno y con devoción a lo suyo, con concepciones y “principios” rígidamente burgueses”» (EP, pp. 69-70).

**124.** «No es fácil encontrar quien reconozca sin prejuicios que un empresario de este “nuevo estilo” sólo podía mantener el dominio sobre sí mismo, y salvarse del naufragio moral y económico, mediante una extraordinaria firmeza de carácter; y que (aparte de su clara visión y su capacidad para la acción) fueron precisamente ciertas cualidades “éticas” claramente acusadas las que le hicieron ganar la confianza indispensable de la clientela y de los trabajadores, dándole además la fortaleza suficiente para vencer las innumerables resistencias con que hubo de chocar en todo momento; y, sobre todo, a esas

cualidades debería la extraordinaria capacidad para el trabajo que se requiere en un empresario de esta naturaleza, y que es del todo incompatible con una vida regalada (...)» (EP, p. 69).

**125.** E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, P.U.F., París, 4ª ed., 1960, p. 598, nota 2.

**126.** EP, p. 70.

**127.** Ibid., p. 71.

**128.** Ibidem.

**129.** Ibid., p. 70. Giddens señala certeramente que “la importancia del calvinismo y de otras ramas del protestantismo ascético, tal y como Weber dejó bien claro en *La ética protestante*, no radica en el hecho de que “causaran” la aparición del capitalismo moderno, sino que proporcionaron un ímpetu *irracional* a la búsqueda disciplinada de beneficios monetarios en el marco de una “vocación” especificada; y por tanto dejaron las puertas abiertas al desarrollo posterior de diferentes tipos de racionalización de la actividad estimulados por la voraz expansión del capitalismo. El protestantismo ascético sancionó la división del trabajo, que era un elemento fundamental del capitalismo moderno, y que inevitablemente unía la propagación del capitalismo al avance de la

burocracia. La división burocratizada del trabajo, que, con el posterior desarrollo del capitalismo, caracterizaría todas las instituciones sociales más importantes, funcionó a partir de entonces “mecánicamente”, y ya no necesitó de la ética religiosa en la que originalmente se había basado” (Anthony Giddens, *Política, sociología y teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*, Paidós, Barcelona, 1.997, p. 51).

**130.** Ibid., p. 72.

**131.** Ibid., p. 78.

**132.** Ibid., p. 64.

**133.** Ibidem.

**134.** R. Llano, *La sociología comprensiva como teoría de la cultura...*, p. 504.

**135.** *Economía y Sociedad*, t.I, pp. 363-364.